Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 11 — Gotha, 2. Juni 1927 — 41. Jahrgang

Inhalt: Das Johanneische Glaubensbekenntnis [Sp. 497] — Auf den Geist säen! [Sp. 497] — Vom festlichen Warten (Reeg) [Sp. 498] — Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung [Sp. 502] — Von Friedrich Naumanns Kindheit und Jugend. 8. Rauhes Haus (Fortsetzung) [Sp. 511] — Neues über August Strindberg (Eßwein, Erdmann, Hedén, Jaspers, Fischer, Möhler) [Sp. 516] — André Gide und die letzte Phase des Individualismus [Sp. 523] — Die Grundlage des religiösen Erlebens. Vom Okkultismus [Sp. 525] — Verteilung der Religionen und Konfessionen der Erde [Sp. 530] — Freundschaftsarbeit der Kirchen in Halle [Sp. 531] — Vom Weltprotestantismus der Gegenwart [Sp. 532] — Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage [Sp. 534] — Wöchentliche Chronik [Sp. 538] — Bücher und Schriften: Jesus als Erzieher (Jäger); Paulus und die Zwölfe (Wagenmann); Christliche Kunst im Mittelalter (Künstle, Molsdorf, Sauer); Barock und Rokoko (Ermatinger); Eines Menschen Weg (Felden); Friedrich Ebert, Schriften u. a. (Kämpffmeyer) [Sp. 539] — Verschiedenes [Sp. 544] — Versammlungskalender [Sp. 544] — Pfingsten

Das Johanneische Glaubensbekenntnis

Ich glaube an den einen wahren Gott,
der sich uns in Jesus Christus offenbart hat,
der Geist ist und Licht und Liebe;

und an Jesus Christus, Gottes Wort und eingeborenen Sohn,
der Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat,
der uns den Vater offenbart,
das ewige Leben gebracht
und das Gebot der Liebe gegeben hat,
der erhöht ward ans Kreuz,
auferstanden ist und aufgefahren zum Vater,
lebet im Vater und in uns, die wir seine Gebote tun;

und an den heiligen Geist, unseren Beistand und Tröster,
den der Sohn vom Vater gesandt hat,
der in alle Ewigkeit bei uns ist
und uns in alle Wahrheit leitet.

Leiden — Hans Windisch

Auf den Geist säen!

Wer auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten. Gal. 6, 8

Es scheint dies ein Wort der Schrift, das für unser Pfingstfest nicht genügt. Der „Geist", von dem da die Rede geht, ist dem „Fleisch" gegenübergestellt. Beide eignen, so ergänzt man, der menschlichen „Seele". Die Doppelnatur des Menschen wird vorausgesetzt, sein gutes und sein sündiges Ich. Herkules am Scheidewege! Man braucht dazu kein Christentum. Entscheide dich. Gehe nicht den Weg des Verderbens, indem du deiner sinnlichen, eigensüchtigen Natur folgst; suche dein Glück nicht in der materiellen Welt. Du hast doch auch geistige Bedürfnisse und Gaben, die pflege: bleibst du denen treu, so wird sich eine unermeßlich reiche, erquickend-geistige Welt dir auftun. ...

Aber „Fleisch" und „Geist" sind Dämonen, sind, heidnisch geredet, Götter. Überirdische Mächte, die uns in ihren Bann ziehn, in ihren Fluch und in ihre Gnade, je nach dem. Sie warten nur darauf, wie du ihnen antwortest, wenn sie dich rufen. Wenn du ein Christ bist, hast du keine Wahl, du vernimmst und verstehst die Stimme des „Geistes" und bist sein.

Es ist kein andrer Geist, als der Pfingstgeist.

Auf ihn sollst du säen. Man sät wohl auch noch im Frühjahr. Man sät Geistessaat zu allen Jahreszeiten. Geist soll zu Geist. Voraussetzung dafür, daß du *lebst*, d. h. ein geistiges, ewiges Leben hast, ist, daß du auf den Geist säest. Aus dem Geist bist du geboren — als Christ — darin bist du ein Kind Gottes — und nun vollzieht sich von Rechts wegen dein ganzes Tun und Lassen darin, daß du *auf den Geist säest*, d. h. immer neues ewiges Leben aus ihm herausholst. So säend auf den Geist, erntend vom Geist, erlebst du deine Tage.

Der Geist, das Pneuma, ist hierbei als der Boden gedacht, in den wir säen und der darnach die Frucht hergibt. In der Tat, gibt es etwas Wunderbareres als die Scholle Erde, in die wir den Samen senken? Wir haben vielleicht mancherlei Samen in die Erde zu stecken, aus dem etwas werden könnte. Aber den Boden dafür müssen wir haben, sonst wird nichts. Und dieser Erdboden ist nun das Selbstverständlichste von der Welt. Wir treten ihn, wir bewegen uns auf ihm. Wenn wir ins Bodenlose fallen, sind wir verloren. Und wir reißen ihn auf mit scharfem Werkzeug, oder wir ritzen ihn mit liebendem Finger — vertrauend, daß er uns hergeben werde, was wir brauchen, entschlossen ihm zu entreißen, wovon wir leben müssen. Und er nimmt unser Gesätes und Gepflanztes willig auf und versieht es mit seinen Säften und Kräften, und es wird etwas aus dem Winzigen, Kümmerlichen, Schwachen, das wir ihm anvertrauten: Halm und Blume und Frucht tausendfältig.

Mit diesem fruchtbaren, unverwüstlichen, nimmer müden Boden vergleicht der Apostel den Geist. Sonst ist uns der Geist der „Hauch" Gottes, der wehet, wo und wie er will. Hier ist er uns die ganz reelle, starke, feste mütterliche Erde, aus der wir geboren sind und alles Gute mit uns. Diese Landwirtschaft lohnt. Sie ist auch nicht so einfach. Säen insonderheit ist schwer. Aber es ist anerkanntermaßen des Landmanns königliches Werk.

Wir sind Könige. Königliches Werk sollen wir tun. Säen sollen wir. Hervorbringen, hervorlocken Früchte, die den Menschen wohltun und Gott wohlgefallen. Es ist Pfingsten. Da sollen wir neu geweiht werden zu Werk und Würde. Sollen neu begreifen. Hier ist heiliger Boden, auf dem wir stehen und arbeiten. Hier ist heiliger Geist, der alles zubereitet hat, uns alles darreicht, der, was wir selber nicht geben können, uns schafft, spendet, willig, reichlich, dreißigfältig — tausendfältig.

Lasset uns Gutes tun und nicht müde werden, denn zu seiner Zeit — das ist heute und ewig — werden wir auch ernten ohne Aufhören. R

Vom festlichen Warten

Das Sein, das Ich benannt wird, kann man als eine Empfindung bezeichnen, in der Gegensätzliches umschlossen ist: ein Ersondertes, das sich doch ungesondert spürt von dem, aus dem es ersondert wurde, ein immer Bewegtes, das doch des Prinzips seiner Bewegung als eines Ruhenden versichert bleibt. Damit meinen wir die eigentümliche Freiheit der Menschenseele. Je stärker diese Freiheit heranwächst, um so fügsamer zugleich und um so selbständiger

tritt sie auf, fügsam einer gesetzlichen Ordnung, deren Text das Ich studiert, ohne ihn je auszuschöpfen, und eben kraft solcher Unerschöpflichkeit über die erkannte Ordnung hinaus der Freiheit eines Gegenüber zugewendet, die der seinigen entgegenkommt, und von der das in erkennbaren Übergängen Geordnete ausstrahlt, aber nicht dieses allein: wir sprechen von Gnade. Die Gnade widerstreitet dem Gesetz nur für eine im Übersehlichen befangene, sie vereinigt sich mit dem Gesetz für eine das Übersehliche nie begrenzende Betrachtung. Denn wie der Bewegung Ruhe innewohnen kann, so dem Sehen das Schauen. Nicht daß sich irgend Etwas erschauen ließe, das gegenständlich dem Sehen entrückt wäre, aber mehr als alles Gegenständliche faßt und bedeutet die Fähigkeit des Sehens als solche.

Ich komme nun zu Ludwig Reegs neuem Buch „Vom festlichen Warten“ [1]). Ein zarter und genauer Beobachter lateinischer Synonymik belehrt uns: „In exspectare ist der Wunsch und die Hoffnung, daß etwas geschehen werde, vorwiegend, die Zeitdauer Nebensache.“ Auch bei unserem „Warten“ wird die Zeit als Folge zunächst nicht betont. Im älteren Deutsch besagt es „Ausschau halten“. Das „Warten“ schwebt zwischen Zustand und Betätigung; ja bei einem Seitentrieb des Wortsinnes scheint das zuständliche, nur aufnehmende Element beinahe unerheblich geworden, wenn nämlich der Pfleger „des Kranken“ oder der Gärtner „seiner Pflanzen“ wartet. Da zieht der Genetiv den Gegenstand ganz nahe an den Handelnden heran. Aber ist denn mit dem Kranken hier, mit den Pflanzen dort eigentlich das Gegenständliche bezeichnet? Hält nicht vielmehr der Pfleger, der Gärtner Ausschau nach dem, was das Genesen, das Gedeihen befördern könnte, und ist dieses Etwas zum voraus bestimmbar? Der so ausschauend Wartende achtet wohl auch auf die Zeit, aber auf keine, die man von der Uhr abliest, vielmehr ist er der „rechten Zeit“ gewärtig. Die Zeit nimmt ihm gleichsam Qualität an (chronos wird kairos), sie verläuft nicht — wenigstens für seinen Blick nicht — in einförmiger faßbarer Abfolge, sie waltet „zeitigend“, steigt da und dort aus einer Tiefe auf, tritt da und dort aus einer Hülle hervor, und es ist dabei, als ob das „Ausschauen“ sie gerufen hätte, und als ob das Geschehen in dem Wartenden eine Beziehung hätte zu dem Geschehen innerhalb der Sphäre, auf die der Ausblick gerichtet war.

Nun bekommt auch das Kompositum „erwarten“ einen eigenen Beiklang. Freilich, es verhält sich zu „warten“ nicht wie etwa „erreichen“ zu „reichen“, aber Etwas von der Ankunft am Ziele schwingt doch mit, und wenn wir gar sagen: „Er weiß nicht, welches Glück ihn erwartet“, so dichtet die Sprache, es käme unserem Warten von dem Gegenüber her ein Warten entgegen. Überreich ist nach Ursprung und Gebrauch der Feingehalt dieses Wortes.

Reeg beschreibt das „festliche Warten“ als ein beharrlich-gewärtiges Verhalten. Wenn Goethe sagt:

> Nur allein der Mensch
> Vermag das Unmögliche;
> Er unterscheidet,
> Wählet und richtet;
> Er kann dem Augenblick
> Dauer verleihen —

so weist das auf den einen Pol solchen Verhaltens hin. Durch das „festliche Warten“ nun geschieht auch umgekehrt, daß die Dauer der Leuchtkraft des Augenblicks teilhaftig wird in einer Erhebung über die Zeit, sofern sie gleichmäßiger Verlauf ist, in einer Einpassung in die Zeit, sofern sie „zeitigt“. Das „Unterscheiden, Wählen und Richten“ bleibt an seinem Ort, es steigert sich aber zur Erschlossenheit für das nach „Wie?“ und „Wann?“ Unvorhergesehene, bei dem der Wählende selbst, „bereit“ nicht nur, sondern eben durch die Übung des Wählens „bereitet“, als „Erwählter“ sich wiederfindet. Keine „Gegenwärtigkeit“ wird durch Reegs festliche Erwartung gestört oder auch nur herabgesetzt; das paulinische: „sie haben, als hätten sie nicht“ fällt unter eine andere Perspektive. Auch das Wirken liegt auf der Linie des Wartens, aber diese Linie reicht weiter, bis dahin, „wohin kein Werk mehr langt“.

Von da aus erscheint alle Gegenwart als wandlungsfähiger Entwurf, und alle Überlieferung erdeutet, alle Vergangenheit entfaltet sich in Zukunft hinein. Das Warten ist nicht „arme Hoffnung auf Veränderung unserer Lage“, die Zukunft ist nicht nach einem Inhalt bestimmt, aber daß ich überhaupt Zukunft denke, macht den Gehalt meines Wesens aus. Das Warten besagt „mehr als alle Erfüllung“.

Wie das Warten in das Wirken sich immer wieder zusammenzieht, ohne darin einen Abschluß zu finden, so „hebt die Welle den Schaffenden über die Begriffe“, ohne daß er der Begriffsbildung selbst entraten könnte. Der Wirkende wird „neue und bessere Begriffe ergreifen, weil er das wogende Leben hat“. Die „Spannung der Begriffe“ zu erproben hört er nicht auf, auch wenn er „die Wage der Gewichte“ in Händen hält, die die Schwankungen feiner, die Unterschiede leiser angibt, als sie durch jene Spannung erkenntlich werden.

Solch eine Aussicht oder Einsicht erweist sich nicht, sie tut sich dar durch Ausdruck. Im Wechselverkehr der Begriffe verblaßt die Sprache; sie dient durchaus als Mittel, die Worte opfern viel von den Möglichkeiten ihrer Bedeutung, das Stromgefäll der Sätze wird in einer Ebene zerteilt und geleitet. Wenn aber der Begriff dem Zug des Sinnens nicht mehr genügt, da gewinnt die Sprache ihre Freiheit zurück; der Schatz jedes ursprünglichen Wortsinnes und die natürlich gesetzlichen Schwingungen des Tonfalls bieten sich wiederum an, so vollgehaltig und so ahnungsfroh wie nur im Kindesalter und dazu durch überstandene Entsagung geläutert. Auf dieser dritten Stufe — oberhalb des Überganges von der Lehre zur Dichtung — ist die Sprache philosophischer als die Philosophie, sie ist es auch dadurch, daß sich hier die Geselligkeit der ersten, der kindlichen Stufe wiederum einstellt. „Seichte Wasser sind grundklar“, aber die Tiefe erst recht verlangt nach Klarheit. Reeg schreibt nirgends dunkel, nirgends „problematisch“. Der Ausdruck auch des gehemmten Lichtes bleibt hell, und nur das Helle wird im Schrifttum dauern.

Der Rhythmus seiner Prosa hat Notwendigkeit. Poetisch metrische Stücke dazwischen fordern den Vers und schließlich den Reim. Daß Reeg Bach kennt und nie auskennt, erprobt sich in der Prosodie des dem schweigenden Leser stimmhaft vernehmlichen Stils. Notwendigkeit hat auch das Sinnbild. Es ist immer auch dessen, das es versinnlicht, ein Bestandteil [2]). So entsteht der „gestaltende Traum“. Er offenbart unbeschwerte Sehnsucht. Eine neue Freiheit des Zusammenfügens im Wachen wahrgenommener Erscheinungen erzeugt sinnvolle Gebilde. Diese Traumbilder sind selbst Deutung, wiewohl nicht Antwort noch Ankunft, sondern ein dem Ursprung näheres Fragen und ein Warten, dem das Ziel erhabener aufsteigt. Die Schwere wirkt nicht mehr stetig, sie gibt williger nach. Schwindet so der letzte Widerstand in der letzten Stunde? „Gerade die stille Nacht kündet ewigen Tag“ [3]). In der „natürlichen Theologie“ war das Träumen ein Beweisgrund für die Unsterblichkeit. Nicht so bei Reeg. Er meint ein Warten, eine Ausschau in freierer Bewegung. „Träume werden nur aus Erfahrungen, und das Grundgewebe dieser Hoffnungen sind sehr überdachte Gedanken“ [4]). An den Traum schließt sich die Land-

[1]) München, C. H. Beck 1926. 80 S. Gebunden 3 M.

[2]) Vgl. das über die biblischen Gleichnisse zum „Gedicht Gottes“ CW 39 (1925) Sp. 1126 f. Bemerkte.

[3]) Edward Young: E'en silent night proclaims eternal day. The Night Thoughts I, 105. (E'en ist eine poetische Verkürzung für Even.)

[4]) Herder im 23. der „Briefe zur Beförderung der Humanität“.

schaft. Amiel nennt „jede beliebige Landschaft einen Zustand der Seele“ [5]). Etwas Launisches, persönlich Zufälliges wohnt dieser Formel noch bei. Reeg stellt die Landschaft ganz in mitteilbare sichere Deutlichkeit hinein. Im Gegenspiel eines Gewichtigen und eines aufstrebend Leichten, in Ordnung und Freiheit, in Strenge und Gefühl verweilt schwebend dieses Ich, diese Dichtung, diese Welt.

Sind Zeit und Raum Formen der Anschauung, so hindert nichts, daß diese unsere Gabe, zu formen, mehr verspreche, als im Aufreihen und Gestalten der Erscheinung zutage tritt. Das meint die Sprache, wenn sie die beiden Termini „Zeit“ und „Raum“ loser faßt, als die Kantische Begrenzung es zuläßt. Die Ordnung entspringt letztlich der Freiheit. Der Umkreis der Freiheit schließt die Ordnung ein. Dem Sinn des Wortes „Zeit“ eignet außerdem ein „Wohin“ und damit eine Beziehung auf den Willen. Dieses inhaltig unbestimmte „Wohin“ ist mitbedingt durch die Stetigkeit des Wollens im Menschen und in einem Gegenüber. Wenn — nach Schiller — die Zeit „das Beständige sucht“, und wir diesem Beständigen uns nähern durch Treue, so mündet das Sollen in das Sein. Es war also nicht Vergeudung, daß die Sprache einen weiteren Anlauf nahm, als für das Tempo ihres Laufes in der Begriffsbahn zunächst nötig oder auch nur ersprießlich schien; auf solchen „weiteren Anlauf“ gründen sich das Recht und die Wahrheit der Dichtung wie der Kunst überhaupt. Vom Zeitlichen her strebt sie dem Zeitigen zu, und alles Räumliche wird ihr auf eine freiere Art geräumig. Was fern uns dünkte, ist unvermutet, nicht unerwartet das Allernächste geworden. Zur tiefen Wirklichkeit dringt kein Senkblei; ihrer zu gewahren bedarf es nur des gesammelten Blickes, der Stille des Auges. Auch durch das gestaltlos Trübe findet dies Auge einen Weg, und die Sehkraft schärft sich an der Gliederung des Dunklen.

Erdnah deckend hängt
ein grauer Himmel
über dem Winterwald.
In nahen Himmel leitet
dunkles Gezweig
näher noch hinein.
Enge Sicht und grauer Blick.
Aber Leitung, Leitung nahe hin,
hinein, hindurch!

Über die Optik bei Reeg zu sprechen lockt die in dem Worte „Idee“ (idéa — idein) bezeugte Urverwandtschaft zwischen Sehen und Gedanke. Aber da versagt jede Umschreibung [6]). „Nimm und lies!“ Nur soviel sei festgestellt: Reeg bleibt im Geringsten genau. Er schwärmt nicht. Es gibt keine Tiefe ohne Sachlichkeit.

Schauender Hingebung droht dreifach verbundene Gefahr. Sie wird leicht verführt, Gott mit dem All zu vermengen und das Selbst hineinzugeben. Weiterhin kann sich das Selbst von den anderen Menschen abschließen, als ob es nur für sich Sein und Dasein hätte, und endlich kann die Lust des Schauens den Ernst des Leidens schwächen. Reeg scheitert nicht. Sein Wagnis gelingt, weil Bild und Wesen streng wechselbezüglich in der Schwebe beharren. „Gott ist immer der Andere.“ Auch wird kein menschliches Ich mit einem anderen Ich identisch. Daß „Warten“ uns zu Teil ward, behütet das Ich vor dem Wahne der Gottgleichheit und ebenso vor jeglichem Rausch in der Vereinigung der Seelen. Des Hochbegabten Einsamkeit selber kann nur „das Einsame Aller“ sein, d. h. jene Weltverlassenheit, die jeder unbetäubte Mensch bald als Leere, bald als Fülle empfindet. Ich mag dem Anderen seine Einsamkeit erfüllen helfen, ich stoße ihn damit tiefer in sein Ich hinein, auch in sein Leid als dieses Ich stärkste Bewährung. Nicht mehr, aber auch nicht weniger leistet wechselseitiger Beistand. „Gemeinschaft“, die den Menschen als Ich erübrigte, ist Täuschung, und derselben Verwirrung entstammt ein modischer Glaube, der „Führer“ von „Geführten“ gattungsmäßig unterscheidet. „In Bachs kontrapunktischer Kunst führt keine Stimme so, daß andere unselbständige Begleitung werden. Eine jede ist frei, lebenseinig und von eigner Wesenheit.“ Bachs Werk „bleibt“ — in unendlicher Annäherung an Gott — „Geheimnis unter seinen Händen“. Darum hat sich über die Lebenstage des Künstlers hinaus der Genius der Gemeinde nicht entfremdet. Mathematisch gefügt und im Quellen der Töne grenzenlos innig, erschließt diese Musik „neuen Reichtum jeder neuen Erfahrung“ nachfolgender Geschlechter. Selbst geschichtlich verstehen wir ja den Genius „nur dann, wenn wir ihn in demjenigen Zusammenhange begreifen, welcher ihm selbst verborgen bleiben muß“ [7]). So hebt sich das Zeitige vom Zeitlichen ab: „alt“ heißt nicht „von gestern“ und „neu“ nicht „von heute“, und Jugend haftet nicht an der Physiologie eines Lebensalters. In der Richtung stromaufwärts liegt die Zukunft. Ludwig Reeg, nun über der Schwelle des siebenten Jahrzehnts, hat das reichste Jungsein noch vor sich.

Gießen Robert Arnold Fritzsche

[5]) Journal intime 31 oct. 1852 (Un paysage quelconque est un état de l'âme).

[6]) Umschreibung des einmalig Gesagten ist immer mißlich; sie kann aber unumgänglich sein. Vgl. den Aufsatz „Sehnsucht und Treue“ (zu Reegs „Gemeinde“), CW 35 (1921) Sp. 262—269.

Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung

1

Als F. C. Baur sein großes Geschichtsbild von der urchristlichen Entwicklung entwarf, deren einzelne Stadien durch einzelne Schriften des Neuen Testaments repräsentiert werden, machte ihm das Johannesevangelium besondere Schwierigkeiten. Denn es ließ sich nicht recht eingliedern in das Entwicklungsschema, das durch den Gegensatz von Petrus und Paulus oder von gesetzlichem Judenchristentum und gesetzesfreiem Heidenchristentum und durch den Kampf und Ausgleich beider Richtungen gebildet wurde. Auch als A. Ritschl im Gegensatz zur Tübinger Schule und doch in Abhängigkeit von ihr seine Entstehung der altkatholischen Kirche schrieb, wußte er nichts mit dem Johannesevangelium anzufangen und ließ es daher einfach aus seiner Darstellung fort. In A. v. Harnacks Dogmengeschichte erscheinen die johanneischen Schriften in einem „Zusatz“ zu dem Paragraphen über „die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen“, und Harnack gesteht: „Die Entstehung des johanneischen Evangeliums ist übrigens, literar- und dogmengeschichtlich betrachtet, das größte Rätsel, das die älteste Geschichte des Christentums bildet.“ Wie sich die neueste Forschung um die Lösung dieses Rätsels bemüht, darüber sei hier kurz berichtet.

Dabei übergehe ich die meist schon weiter zurückliegenden Versuche von Wendt und Spitta, Wellhausen und Schwartz und von ausländischen Forschern, durch Quellenscheidungen das literarische Problem zu lösen. Keiner dieser Versuche hat überzeugende Kraft; und wenn sie auch alle wertvolle Einzelbeobachtungen gemacht haben, so haben sie im Grunde nur zu einer gewissen Resignation gegenüber dem Problem geführt. Quellenkritische Analysen sind heute ohnehin in Mißkredit geraten; man rechnet lieber mit Traditionsschichten, die von einem Verfasser verarbeitet sind, als mit schriftlichen Quellen. Nur in Bezug auf einzelne Stücke des Johannesevangeliums sind in der letzten Zeit noch hier und dort Versuche quellenkritischer Analyse gemacht worden. So hat neuestens H. Windisch in der Jülicher-Festgabe die Paraklet-sprüche auf eine vom Evangelisten eingearbeitete Quelle zurückzuführen versucht, während z. B. M. Dibelius in der Deißmann-Festgabe durch traditionsgeschichtliche Analyse zeigen will, daß der Spruch über die Liebe Joh. 15, 13 vom Evangelisten der Tradition entnommen ist.

[7]) Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Auflage. S. 3.

Mir scheint, daß man auf quellenkritische Analysen nicht verzichten kann, daß aber die früheren Versuche an zwei Fehlern leiden. Einmal sind sie geleitet von der Tendenz, eine Grundschrift herauszuarbeiten, in die der Evangelist oder verschiedene Redaktoren allerlei fremden Stoff eingearbeitet haben; und dabei wirkt vielfach offenbar noch die Hoffnung mit, in dieser „Grundschrift" ein altes Evangelium zu finden, das an historischem Wert mit Markus konkurrieren kann. Demgegenüber muß es zunächst offen bleiben, ob der Organismus des vierten Evangeliums, das Gerüst der Komposition, auf eine Quelle zurückgeht oder nicht vielmehr die eigentliche Schöpfung des Evangelisten ist, der verschiedene Quellen nach Belieben für seine Komposition verarbeitet hat. — Wichtiger aber ist, daß die alten Versuche fast gänzlich jeder stilkritischen Fundierung entbehren. Und doch ist eine kritische Analyse (sei es nun Quellen- oder Traditionsanalyse) nur möglich, wenn man in sorgfältiger Arbeit stilistische Merkmale sammelt, durch die Kriterien für die Unterscheidung von Tradition und Redaktion, von Quellen und Verfasser geliefert werden, wie das z. B. M. Dibelius für die Apostelgeschichte im Eucharisterion, der Festschrift für Gunkel (1923), gezeigt hat. Es ist merkwürdig, daß Niemand meines Wissens das nächstliegende Mittel zu diesem Zweck ergriffen hat, nämlich die Johanesbriefe, die ja im engsten Zusammenhang mit dem Evangelium stehen, und an denen eine stilkritische Analyse verhältnismäßig leicht zu vollziehen ist. Ich habe deshalb in der Jülicher-Festgabe diese Analyse durchzuführen versucht; und dem Kundigen wird gleich einleuchten, welche Konsequenzen eine solche Arbeit für die Analyse des Evangeliums hat. Aber von solcher kritischen Arbeit hier zu berichten, empfiehlt sich erst, wenn greifbare Resultate vorliegen. Auch konzentriert sich die neueste Arbeit am Johannesevangelium im wesentlichen auf andere Fragen.

2

Der Logosbegriff des Prologs war schon früh die Veranlassung zu der Annahme, daß das Johannesevangelium aus der Sphäre des „Hellenismus" stamme. Wir kennen ja die Logosspekulation Philos, in denen Gedanken der hellenistischen Religionsphilosophie wirken, Gedanken Heraklits und der Stoa, kombiniert mit Traditionen der platonischen Schule. Wenn man also vom „Hellenismus" des vierten Evangeliums redete, so war dieser Begriff negativ bestimmt durch den Gegensatz zur Sphäre palästinensisch-jüdischen, orientalisch-semitischen Geistes, positiv durch die Beziehung zur griechisch-philosophischen Tradition. In diesem Sinne meinte Harnack, „daß ohne die allgemeine Voraussetzung des hellenistischen Zeitalters dieses Evangelium so wenig geschrieben worden wäre wie Luthers Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen' ohne die Voraussetzung der deutschen Mystik"; und so glaubte er, daß der Prolog die „hellenischen Leser" auf das Evangelium vorbereite*). Nicht anders meint Weinel in der dritten Auflage seiner Neutestamentlichen Theologie (1921): „So sind die Worte des Johanneischen Prologs voll feiner Beziehungen. Sie zeigten dem gebildeten Griechen**) die Erscheinung Jesu, sein Schicksal und seine Bedeutung für die Menschen."

Freilich hatte schon Harnack bemerkt, daß die Verweisung auf den Hellenismus und Philo nicht ausreiche; aber positiv wußte er nur zu sagen: „Aus dem alten Glauben der Propheten und Psalmisten hat das apostolisch-paulinische Zeugnis hier einen neuen Glauben geschaffen." Damit ist aber das Problem des Johannesevangeliums nicht erklärt, weder seine eigentümliche literarische Form, noch seine eigentümliche Begriffsbildung; und nur das Negative ist richtig, daß sich das Evangelium nicht aus dem „Hellenismus" verstehen läßt, wenn man den „Hellenismus" als wesentlich durch die griechisch-philosophische Tradition bestimmt denkt. Wir haben aber vor allem durch Bousets und Reitzensteins Arbeiten ein neues Verständnis des „Hellenismus" gewonnen, daß nämlich die Sphäre, die mit dieser Bezeichnung gemeint ist, in sich reich differenziert ist und außer der griechischen Tradition die Traditionen orientalischer Kulte und orientalisch mythologischer Spekulationen umfaßte. Heitmüller hatte in seiner Johanneserklärung des Göttinger Bibelwerks den Logosbegriff des Prologs im wesentlichen aus der religionsphilosophischen Tradition verstanden, aber doch hinzugefügt, daß zu ihr (und zu jüdischen Motiven) die Einwirkungen heidnischer populär-religiöser Vorstellungen kämen. Er hatte auf die verbreiteten Vorstellungen von einem Gesandten Gottes an die Menschen und von Offenbarungsvermittlern hingewiesen. Und der kürzlich verstorbene schwedische Theologe G. P. Wetter, ein Schüler Bousets, hatte in seinem Buch „Der Sohn Gottes" (1916) die Jesusgestalt des Johannes auf dem Grunde der Heilands- und Offenbarer-Gestalten des „Hellenismus" verstehen wollen. Er hatte freilich nicht klar zwischen den verschiedenen Motiven der „hellenistischen" Vorstellungen unterschieden.

Wichtiger war es, daß Bousset und Heitmüller zur Erklärung des Johannesevangeliums die hermetische Literatur heranzogen. Diese enthält eigentümliche religiöse Spekulationen, halb philosophischer, halb mythologischer Art, und in ihr wirken griechische und orientalische Traditionen in eigentümlichen Mischungen. Ihre Bedeutung für die Erklärung wichtiger johanneischer Begriffe wie „Licht" und „Leben" ist unbestreitbar. Ihr ganzer Anschauungskreis wurde gerne mit dem Begriff „hellenistische „Mystik" bestimmt, und sicher war es ein großer Fortschritt, daß das Johannesevangelium nicht mehr in die griechisch-philosophische Tradition, sondern in den Kreis der „hellenistischen Mystik" hineingestellt wurde.

3

Aber dies war zunächst noch ein fragwürdiger Begriff, und es kam darauf an, die einzelnen Motive der hermetischen Schriften zu analysieren und Ursprung und Bedeutung der Begriffe festzustellen. Darum haben sich Reitzenstein in den „Hellenistischen Mysterienreligionen" (1910, 3. Aufl. 1927), Wetter in seinem Buche „Phos" (1915), Bousset im „Kyrios Christos" (1913, 2. Aufl. 1921) bemüht. Es wurde nicht nur der starke Einfluß orientalischer Spekulation deutlich, sondern es wurde vor allem klar, daß diese Spekulationen und ihre Begriffsbildung in die Sphäre der großen religionsgeschichtlichen Bewegung gehören, die man als Gnosis bezeichnet. Denn diese lebt nicht, wie noch Harnack meinte, primär von der Tradition griechischer Philosophie, sondern von orientalischer Mythologie. Es wird hier im Zusammenhang mit kosmologischen und anthropologischen Spekulationen eine Erlösungslehre bzw. Eschatologie vorgetragen, nach der der Mensch durch göttliche Offenbarung über seinen Ursprung aus der Welt des Lichts und über den Rückweg in seine Heimat aus dieser Welt der Finsternis befreit wird. Diese Offenbarung, bzw. die durch sie vermittelte Einsicht in das Wesen von Gott, Welt und Mensch und ihre Schicksale hieß Gnosis. Solche Gnosis wird vielfach zu mystischer Schau, und auf „hellenistischem" Boden verbindet sie sich vielfach mit griechischer Philosophie. Primär ist sie weder Mystik noch Philosophie, sondern Mythologie in dem ursprünglichen Sinne, wonach der Mythos weder eine primitive Pseudowissenschaft, noch unterhaltende Novellistik ist, sondern eine autoritative Lehre, die dem Menschen Sinn und Ziel seines eigenen Seins in der Welt zu erschließen verspricht und ihm eine entsprechende Lebenshaltung vorschreibt.

*) So noch in der dritten Auflage der Dogmengeschichte von 1894; in der vierten Auflage 1909 ist das Attribut „hellenische" gestrichen!

**) Sperrung von mir.

Der Versuch nun, das Johannesevangelium aus dem Zusammenhang mit der Gnosis zu verstehen, ist nicht neu; aber er konnte nun mit neuen Mitteln auf Grund neuer Erkenntnisse unternommen werden. So habe ich versucht, im Eucharisterion, der Festschrift für Gunkel (1923), den Johannes-Prolog aus der Mythologie zu erklären. Der Ausgangspunkt war die Beobachtung, daß einzelne seiner Aussagen ihre Parallelen in der jüdischen Literatur haben in Aussagen über die Gestalt der „Weisheit", wie es auch schon Rendel Harris (The origin of the Prologue to St. Johns Gospel 1917) beobachtet hatte. Ich fand bald, daß das Judentum eine mythologische Spekulation über die „Weisheit" gekannt hat, die freilich nur noch in Fragmenten vorliegt und vielfach im Sinne des jüdischen Gottesglaubens umgedeutet ist, deren ursprünglicher Sinn aber ganz klar ist: die „Weisheit" war eine göttliche Gestalt, die Hauptperson in einem kosmologischen und soteriologischen Mythos. Diese Gestalt und ihr Mythos können nicht israelitisch-jüdischen Ursprungs sein; sie müssen aus anderer orientalischer Mythologie stammen, deren Geschichte ich 1923 noch nicht klar übersah. Aber Eines ahnte ich damals schon, was seitdem noch viel deutlicher geworden ist, daß die „Weisheit" nur eine der Formen ist, in denen die Gestalt der Offenbarungsgottheit, des Erlösers jener orientalischen Mythologie, ausgeprägt ist, jene Gestalt, die in der heidnischen und christlichen Gnosis vielfach den Namen „Urmensch" bzw. „Mensch" trägt. Eine dieser Formen ist auch der „Logos", das „Wort" des Johannesprologs. Dieser ist also nicht aus der philosophischen, sondern aus der mythologischen Tradition zu verstehen.

Bousset und Reitzenstein hatten an anderen Punkten gezeigt, daß alte orientalische, vermutlich iranische Tradition das Judentum, namentlich in der Eschatologie, beeinflußt hat. Der Mythos von der „Weisheit" stellte sich also in diesen Zusammenhang, und damit scheint sich zunächst die Möglichkeit zu eröffnen, das Johannesevangelium aus einem synkretistischen Judentum zu verstehen. Aber es folgten nun große Überraschungen. Wäre es möglich, daß sich der Einfluß der „gnostischen" Mythologie auf den Prolog beschränkte? Denn im weiteren Verlauf des Evangeliums begegnet der Logos ja nicht mehr, und es ist ein alter Gedanke, daß der Prolog ein sekundäres Stück des Evangeliums sei. Aber dieser Gedanke erwies sich als irrig, als man aus den Entdeckungen von Turfan in Ostturkestan eine Menge neuer manichäischer Texte kennen lernte, und als die früher schon zum Teil bekannten, aber wenig beachteten Texte der gnostischen Sekte der Mandäer durch die neuen Ausgaben, bzw. Übersetzungen und Erläuterungen des Göttinger Orientalisten Lidzbarski in ihrer Bedeutung erkannt wurden. Vorangegangen war in der Verwertung dieser Quellen (nach früheren Arbeiten von W. Brandt und Bousset) Reitzenstein, der die christliche Gnosis, aber auch die Anthropologie des Paulus und die Eschatologie der Synoptiker aus dem Mythos verstand, der aus diesen Quellen sichtbar wurde.

4

Die Konsequenzen für das Johannesevangelium haben gleichzeitig W. Bauer und ich gezogen. W. Bauer in der zweiten Auflage seines Johannes-Kommentars *); ich in einem Aufsatz in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1925, S. 100—146. In allen wesentlichen Punkten befinden wir uns in Übereinstimmung. Das Jesusbild des Johannesevangeliums ist weithin das Bild jenes Gesandten Gottes, jenes Offenbarers, das am deutlichsten die mandäischen Quellen zeigen, das aber auch aus den manichäischen Texten, aus den Oden Salomos, aus den christlichen Gnostikern sichtbar wird, und das auch Philo und die hermetische Literatur beeinflußt hat. Wie bei Johannes, so ist auch im Mythos der Offenbarer das ewige, präexistente Gottwesen, das im Anfang beim Vater war und vom Vater in die Welt gesandt wurde, vom Vater mit Vollmacht ausgerüstet und in dauernder Einheit mit ihm stehend. Er kommt in die Welt und spendet Leben als der, der selbst Leben hat; er führt aus der Finsternis ins Licht, aus der Lüge in die Wahrheit, selbst ohne Fehl und Mangel. Er redet die Worte, die ihn der Vater gelehrt, und tut die Werke, die ihm jener aufgetragen hat. Er offenbart sich durch das „Ich bin" als der Hirt, als der Weinstock. Er kennt die Seinen, und sie kennen ihn. In der Welt aber erscheint er als ein Fremder, gehaßt und verfolgt. Aber wie er gekommen ist, so wird er gehen; er nimmt Abschied von den Seinen, sie im Gebet dem Vater anbefehlend. Aber sein Abschied ist keine ewige Trennung, sondern wie er erhöht ist, wird er die Seinen nach sich ziehen; er wird wiederkommen und sie zu sich holen auf dem Wege, den er gebahnt hat, er selbst der Weg und die Tür. Für die Welt aber ist sein Weggang das Gericht, denn er ist der „Mensch" (Menschensohn).

Die kosmologischen Motive des Mythos sind bei Johannes so gut wie ganz ignoriert. Es fehlt die Reflexion darauf, daß die Seelen der Gläubigen präexistente Lichtteile sind, die aus der Lichtwelt in die Welt der Finsternis gebannt wurden, daß sie nämlich die Teile jenes ersten Urmenschen sind, der einst in der Vorzeit aus der Lichtwelt in die Finsternis hinabstieg und von ihr verschlungen wurde. Es fehlt damit der Gedanke, daß der gottgesandte Erlöser das Gegenbild jenes ersten Urmenschen ist und, indem er herabkommt und die Gläubigen sammelt, jenen ersten Urmenschen, seinen Doppelgänger, erlöst. Es fehlen die Spekulationen über die Himmelsreise der erlösten Seelen; nur in mythologischen Bildern, die aber den alten Sinn verloren haben, wirkt die alte Vorstellung nach. Alles dies ist der Beweis dafür, daß der Mythos älter ist als Johannes und von Johannes nur benutzt wurde, um seinen christlichen Offenbarungsgedanken zum Ausdruck zu bringen.

Es bleibt im Einzelnen noch Vieles unsicher, besonders weil die quellenkritische Analyse der mandäischen Texte so schwierig ist. Sie stammen in der vorliegenden Redaktion aus der ersten Zeit des Islam; daß sie aber im Wesentlichen älter und vielfach sehr viel älter sind, daran ist kein Zweifel. Wie weit sich der literarische Ursprung einzelner Stücke, und — was wichtiger ist — wie weit sich der geschichtliche Ursprung der Anschauungen zurückverfolgen läßt, bedarf noch vieler Untersuchungen. Ich vermute, daß Lidzbarski Recht hat mit der Annahme, daß die Mandäer als Taufsekte am Jordan entstanden sind, daß sie sich vielleicht aus der Anhängerschaft des Täufers Johannes entwickelt haben, aus deren Kreise Jesus, der Nasoraios, hervorgegangen ist; nennen sich doch die Mandäer selbst Nasoräer. Auf alle Fälle ist sehr wahrscheinlich, daß die mandäische Mythologie, bzw. jener gnostische Mythos im Wesentlichen in Syrien seine Gestalt gewonnen hat. Dort, woher die Oden Salomos und der aufs engste verwandte Ignatius stammen, wird auch das Johannesevangelium entstanden sein.

5

Eine Bestätigung und Weiterführung erfahren diese Untersuchungen in den „Studien zum antiken Synkretismus" *) von Reitzenstein und Schaeder. In Reitzensteins Beitrag wird das Eindringen und Fortwirken orientalischer, und zwar vor allem iranischer Tradition im Griechentum und im Hellenismus nachgewiesen. Die Titel der vier Untersuchungen mögen es andeuten: 1. Vom Damdad-Nask zu Plato, 2. Vom Töpferorakel zu Hesiod, 3. Ein orphisches Fragment, 4. Von der Naassenerpredigt zum Awesta und zu Plato. Im Mittelpunkt steht die merk-

*) Handbuch zum Neuen Testament 6. Das Johannesevangelium von Walter Bauer. 2. Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr 1925. 244 S. 6, geb. 7.50 M.

*) R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland (Studien der Bibliothek Warburg VII). Teubner 1926. 355 S. 18, geb. 20 M.

würdige Anschauung, daß die Teile, bzw. Glieder des Menschen denen des Kosmos entsprechen. Kosmologie und Anthropologie sind also in einer merkwürdigen Weise verbunden, die dem echten Griechentum ganz fremd ist. In Verbindung damit steht eine Eschatologie, die eine bestimmte Zahl von Weltperioden kennt, nach deren Ablauf das kosmische Geschehen an seinen Ausgangspunkt zurückgekehrt ist. Jene Anthropologie aber enthält den Grundgedanken, daß der die Welt und Zeit erfüllende Gott zugleich das Selbst im Menschen ist, so daß der Mensch, wenn er in sich schaut, Gott schaut und die Welt in ihm. So vermag die Spekulation in den Dienst einer mystisch-ekstatischen Frömmigkeit zu treten.

Reitzenstein zeigt nun, wie die entscheidenden Gedanken dieser Spekulation aus dem Iranischen stammen, aber auch im Indischen ihr Gegenstück haben, wie sie zum Teil schon früh das Griechentum beeinflußt und in der Orphik wie bei Hesiod und Plato gewirkt haben, freilich in verschiedener Weise durch den Einfluß des griechischen Geistes gestaltet. Für die christliche Literatur ist aber am wichtigsten der Einfluß dieser Tradition auf hellenistische Texte. Aus solchen werden vor allem zwei Stücke heidnischer Gnosis, die Reitzenstein schon 1904 im „Poimandres" behandelt hatte, aufs neue analysiert: das erste Stück der hermetischen Schriften, der sogenannten Poimandres, und die durch Hippolyt überlieferte Naassenerpredigt. Beide enthalten die Lehre vom Urmenschen und seiner Erlösung. Daß die Grundgedanken dieser gnostischen Literatur iranischer Herkunft sind und auf den Westen in der Form gewirkt haben, die sie in der Verbindung mit babylonischen und syrischen Elementen gewonnen haben, scheint mir erwiesen zu sein. Der Gewinn für Johannes ist nicht nur der, daß wir Sinn und Alter des Erlösungsmythos deutlicher zu fassen vermögen, sondern auch der, daß Sinn und Ursprung einzelner Begriffe, wie „Licht" und „Leben", „Wort" und „Erkennen", deutlicher werden.

Der Orientalist Schaeder ergänzt die Untersuchungen des klassischen Philologen, indem er die Urmenschenlehre in der avestischen und mittelpersischen wie in der manichäischen Überlieferung aufweist und verfolgt. Ob in der Verkündigung Zarathustras der Urmensch eine Rolle gespielt hat, ist mir trotz Schaeder zweifelhaft; aber daß die Gestalt des Urmenschen im Zusammenhang mit der Kosmogonie schon im Altiranischen eine Rolle gespielt hat, dürfte deutlich erwiesen sein. Ein besonderes Verdienst von Schaeder ist es, daß er durch literarkritische Untersuchung das Verhältnis der verschiedenen Zweige der manichäischen Tradition klarstellt. Im übrigen kann ich hier auf seine Ausführungen, die in großer Klarheit die Grundgedanken der dualistischen iranischen Weltdeutung und ihre Ausprägungen im Avesta und bei Mani darstellen, nicht näher eingehen. Um so mehr interessiert uns hier das dritte Stück seiner Untersuchungen: „Der ‚Mensch' im Prolog des vierten Evangeliums." Der Verfasser knüpft hier an Bauers und meine Arbeiten an, denen er zustimmt, und die er in einem wichtigen Punkte weiterzuführen denkt.

6

Ehe dies aber gezeigt werden kann, muß nun noch ein ganz anderer Versuch, das johanneische Problem zu bewältigen, besprochen werden, der gegenüber der früheren Auffassung vom „Hellenismus" des Johannes ebenso revolutionierend ist wie die mythologiegeschichtliche Interpretation. Es ist die Behauptung vom aramäischen Ursprung des vierten Evangeliums, die der englische Forscher C. F. Burney, Professor in Oxford, 1922 aufgestellt und mit ebenso viel Scharfsinn wie Gelehrsamkeit zu erweisen versucht hat. Unser griechisches Johannesevangelium als Ganzes aus dem Aramäischen übersetzt! Wohl hatte A. Schlatter schon 1902 in einer Schrift über „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten" ein reiches Material vorgelegt, um zu zeigen, daß die Sprache des Johannes auf dem palästinensischen Aramäisch beruhe und seine Terminologie den Sprachgebrauch der Synagoge voraussetze. Aber der ernsthafte, methodisch einwandfreie Versuch, das ganze Evangelium als aus dem Aramäischen übersetzt zu begreifen, ist meines Wissens von Burney zum erstenmal gemacht. Die These ist so durchgeführt, daß sie zunächst durch Rückübersetzung des Prologs ins Aramäische einleuchtend gemacht wird; denn es lösen sich in der Tat eine Reihe von Schwierigkeiten auf diesem Wege. Sodann untersucht der Verfasser systematisch die Sprache des ganzen Evangeliums: Satzbau, Gebrauch der Konjunktionen, der Pronomina, des Verbums, der Negationen. Der Eindruck ist bestechend; man wird nicht mehr bestreiten können, daß das Griechisch des Johannes ein stark aramäisierendes (nicht hebräisierendes!) ist.

Aber kommt das wirklich daher, daß es aus dem Aramäischen übersetzt ist, oder ist es doch griechisch verfaßt, freilich von einem Schriftsteller, der als Aramäer gewohnt war, seine Gedanken in seiner Muttersprache zu formen? Handelt es sich um eine „actual" oder um eine „virtual translation"? Zwar behauptet Charles C. Torrey, der 1923 im Harvard Theological Review S. 305—344 über Burney berichtet, die aramäische Sprachfärbung des Johannesevangelium sei so stark, daß sie zum Beweise einer actual translation genüge. Aber ein zwingender Beweis kann in solchen Fällen nur dadurch gegeben werden, daß man Übersetzungsfehler im griechischen Texte nachweist. Das meint Burney auch in zahlreichen Fällen zu können. Im Prolog soll z. B. das „die Finsternis hat es nicht ergriffen" (Vers 5) falsch übersetzt sein für „die Finsternis hat es nicht verdunkelt". Oder in 1, 18 müsse es statt „der eingeborene Gott" heißen „der Eingeborene Gottes". Aber gerade Burneys angenommene Übersetzungsfehler haben Torrey nicht eingeleuchtet; und wenn Torrey selbst eine Reihe anderer Übersetzungsfehler anführt, so mag davon der eine oder andere einleuchtend sein; daß es z. B. 7, 3 heißen müsse: „Damit man deine Jünger sieht und die Werke, die du tust", und 14, 2: „Es ist notwendig, daß ich euch sage: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten." Aber durchschlagende Kraft hat kein Vorschlag.

Wie schwierig die Frage der Rückübersetzung ist, zeigt ein Aufsatz von M. Burrows im Journal of Biblical Literatur 1924, S. 57—69, der, im Grundsatz mit Burney einverstanden, seine Rückübersetzung des Prologs sorgfältig nachprüft, ihm eine Reihe von Versehen nachweist und selbst eine vielfach andere Rückübersetzung vorschlägt. Übrigens ließe sich, wie mir scheint, ebensogut syrische wie aramäische Ursprache des Johannesevangeliums behaupten, denn beide Sprachen sind sehr eng verwandt. Ein zwingender Beweis läßt sich, wie mir scheint, für die Tatsache der Übersetzung überhaupt nicht führen. Aber die Arbeit Burneys wie die Beiträge dazu von Torrey und Burrows behalten ihre Bedeutung. Zum mindesten ist eine „virtual translation" für das Johannesevangelium bewiesen, mag der Verfasser nun ein griechisch redender Aramäer oder Syrer gewesen sein; und zweifellos ist diese Erkenntnis nicht nur für die Bestimmung der Heimat des Evangeliums von ausschlaggebender Bedeutung, sondern fördert auch die Exegese im Einzelnen vielfach. Ich gestehe, daß mir die Annahme einer actual translation in manchen Fällen verlockend ist; daß das Evangelium als Ganzes aus dem Aramäischen (oder Syrischen) übersetzt sei, glaube ich zwar nicht, aber für das Quellenmaterial des Evangelisten scheint mir die Annahme mindestens sehr erwägenswert zu sein.

In gewissem Sinne findet die Annahme einer aramäischen oder syrischen Heimat des Johannesevangeliums eine Bestätigung in der scharfsinnigen Untersuchung von K. Kundsin, Professor in Riga, über „Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium" (1925). Der Verfasser zeigt, daß in den eigentümlichen Ortsangaben des Johannesevangeliums eine Tradition steckt,

die auf einem ganz bestimmten Heimatboden gewachsen und von konkreten Zeit- und Ortsverhältnissen bestimmt ist. Und zwar spiegeln die Ortsangaben die Geschichte des Urchristentums in Palästina wieder, seine Ausbreitung und seine Auseinandersetzung mit dem Täufertum. Das meines Wissens neueste Buch über das johanneische Problem, H. Windischs „Johannes und die Synoptiker" bringt für die uns hier beschäftigende Frage nichts Neues *).

7

Aber wir müssen nach diesem Umweg zu Schaeders Auffassung des Prologs zurückkehren! Er stimmt der Hypothese Burneys vollständig zu und glaubt, nun erst recht den Prolog in der von mir 1923 eingeschlagenen Richtung verstehen zu können. Er interpretiert die entscheidenden Begriffe des „Logos", des „Wohnens" und der „Herrlichkeit" (Vers 14) aus dem Iranischen, und er entdeckt außer den von Burney vermuteten Übersetzungsfehlern noch einen bedeutsamen Fehler, der ihm erlaubt, den „Menschen" (Urmenschen) im Prolog zu finden. Ich hatte einst (nach dem Vorgang Wellhausens) die Verse 6 bis 8 des Prologs als Einfügung des Evangelisten in seine Quelle verstanden. Schaeder stimmt mir darin zu, möchte aber das erste Stück von Vers 6 noch für die Quelle festhalten und versteht dies:

Es ward Enosch von Gott gesandt.

Und entsprechend versteht er (mit Annahme eines Übersetzungsfehlers) Vers 9:

Es war das Licht der Kuschta (= der Wahrheit), das alles erleuchtet, Enosch, der in die Welt kommt.

Er hat also das Appellativum „Mensch" des griechischen Textes durch Enosch wiedergegeben, das im Hebräischen diese Bedeutung auch hat, das aber bei den Mandäern zum Eigennamen „Mensch" geworden ist, und das einer der Namen des gottgesandten Offenbarers ist. Die Aussage von Vers 9 „Enosch, der in die Welt kommt" entspricht dann ganz dem mandäischen Satze: „Enosch Uthra kommt in die Welt." Das Gesamtergebnis ist dann dies: „Ein aramäischer Hymnus auf den göttlichen Memra (= Logos), der sachlich mit der Chokma (= Weisheit) identisch ist, und der sich in Enosch, dem wahren Gesandten, manifestiert, wurde im Kreise der Johannesjünger überliefert und — wahrscheinlich unausgesprochenermaßen — von ihnen auf Johannes **) bezogen; er gelangte von ihnen, vermutlich auf schriftlichem Wege, an den Verfasser des vierten Evangeliums, der von der Gestalt des Enosch keine klare Vorstellung hatte und darum die Aussagen des Hymnus über sie mißverstand, er wußte jedoch, daß man den Hymnus auf Johannes bezog, und übertrug ihn daher durch deutlich ablösbare Einschübe und Änderungen auf Jesus. So ist der Prolog ein besonders klarer Einzelbeleg für die literarische Eigenart des Evangeliums im Ganzen: hier wie dort handelt es sich um die Übertragung einer kryptognostischen, aller Wahrscheinlichkeit nach en bloc aus dem Kreise des Täufers übernommenen Lehre vom wahren Gesandten auf Jesus" (S. 330).

Das ist in der Tat im Ganzen und Wesentlichen auch meine Auffassung von der Sache, — und doch wage ich nicht, diese spezielle Bestätigung, die Schaeders glänzender Gedanke bringt, zu akzeptieren, so sehr dadurch auch die immer empfundene Schwierigkeit von Vers 9 beseitigt würde. Mir scheint zunächst das ganze Evangelium zu zeigen, daß der Evangelist eine durchaus klare Vorstellung von der Gestalt des Enosch hatte. Ich kann deshalb nicht an Schaeders Erwägung glauben, daß, wenn im aramäischen Text wirklich Enosch gestanden hätte, der Evangelist dies mißverstanden und durch das bloße Appellativum „Mensch" übersetzt hätte. Denn im Aramäischen ist Enosch nicht das gebräuchliche Appellativum „Mensch", sondern würde eigentlich Eigenname sein. Vor allem aber würde bei dieser Auffassung der ganze Aufbau des Prologs unverständlich. Die Sendung des Enosch ist doch sein geschichtliches Auftreten, und von diesem ist erst Vers 14 die Rede. Die Verse 9—12 müssen im Parallelismus mit den Versen 4—5 von den früheren Offenbarungen des Logos verstanden werden; und dies Verständnis gibt ja erst das Recht, die Verse 6—8 als Einfügung zu erklären.

Trotz dieser Bedenken stimme ich der Gesamtauffassung Schaeders zu; er hat die Parallelität der mandäischen und johanneischen Aussagen über den Gesandten Gottes klar erkannt und formuliert meines Erachtens richtig, daß die mandäische und die evangelische Überlieferung gemeinsam aus einer älteren Tradition schöpfen. Sehr richtig weist er darauf hin, daß der Johannes-Prolog die Anschauung voraussetzt, daß das „Wort" und der Gesandte zueinander in dem Verhältnis der sich offenbarenden Gottheit zu dem gottgesandten Offenbarungsträger stehen; und er zeigt, daß sich eben diese Anschauung auch bei den Mandäern findet.

8

Die neueste Auffassung des Johannesevangeliums wäre also — will man einen Titel dafür — die mythologiegeschichtliche. Man darf sich aber nicht darüber täuschen, daß man — die Richtigkeit der Auffassung vorausgesetzt — damit nicht mehr als eine Vorarbeit für die Exegese geleistet hat. Denn das Johannesevangelium selbst ist keine Mythologie; es benutzt nur mit souveräner Sicherheit die Ausdrucksformen des Mythos ebenso wie die Formen der älteren evangelischen Tradition, um seine Auffassung von der Offenbarung Gottes in Jesus zur Darstellung zu bringen. Die Vorarbeit ist freilich eine unentbehrliche und hat entscheidende Bedeutung; denn sie ermöglicht es erst, die Sprache des Evangeliums zu verstehen, indem sie die Voraussetzungen seiner Begriffsbildung kennen lehrt. Eine Menge falscher Auslegungen sind mit einem Schlage abgeschnitten, und der Blick ist in die richtige Richtung gebracht.

Man würde aber das Evangelium falsch verstehen, wenn man seine Benutzung des Mythos als rein historisch-zufälliges (d. h. kausal bestimmtes) Faktum ansehen, oder wenn man sie nur unter ästhetisch-literarischer Fragestellung verstehen würde, ohne sie in ihrem sachlichen Sinn zu begreifen. Mir scheint, daß sich ein richtiges Verständnis nur dann eröffnet, wenn man sieht, daß der Mythos primär nicht eine primitive wissenschaftliche Welterklärung ist, die von einer höher entwickelten Wissenschaft kritisiert werden könnte. In Wahrheit spricht der Mythos aus, wie der Mensch sich selbst in seinem Sein in der Welt versteht; er spricht dies aus, indem er aus der Sehnsucht des Menschen heraus ein Traum- und Wunschbild entwirft. Während die wissenschaftliche Welterklärung des Griechentums nach einer archē, einem begreifbaren Ursprung fragt, aus dem sich das Sein von Welt und Mensch begreifen läßt, während sie die Welt von sich aus erklärt und als das eigentlich Seiende das ansieht, worin sie selbst ihr Sein hat, das Denken, die Vernunft, — kommt im Mythos die Einsicht zum Ausdruck, daß der Mensch verloren in der Welt steht, als Fremder, der sich nicht zurechtfinden kann, der sich nicht durch Besinnung auf seine Vernunft, als das eigentlich Seiende, sichern kann. Der Mythos redet von Gott als von dem Jenseits des Menschen, auch wenn er menschlich von Gott redet.

Ohne daß sich Gott dem Menschen wirklich offenbart, ist das eine negative Gotteserkenntnis, ist es eben

*) Hans Windisch, Johannes und die Synoptiker (Untersuchungen zum Neuen Testament, Heft 12. Leipzig, Hinrichs 1926. 189 S. 8.25, geb. 10.25) behandelt die alte Frage, ob Johannes die Synoptiker ergänzen oder interpretieren oder verdrängen wollte. Der Verfasser entscheidet sich in sehr sorgfältigen Untersuchungen für die dritte Möglichkeit. Das Johannesevangelium ist „autonom und suffizient", d. h. es will nicht neben andern Evangelien gelesen werden, sondern statt ihrer. Der Evangelist ist nicht Augenzeuge des Lebens Jesu, sondern erhebt den Anspruch, auf Grund pneumatischer Inspiration zu schreiben; sein Buch ist ein kultisch-liturgisches Buch.

**) Nämlich den Täufer.

nur eine Selbsterkenntnis, die aber als solche sachlich richtiger sein kann als jene wissenschaftliche Spekulation, — wenigstens nach dem Urteil des christlichen Glaubens. Und darin ist für den Evangelisten die Möglichkeit gegeben, das, was er über die Offenbarung zu sagen hat, in den Formen des Mythos zu sagen; denn der Mythos kennt den Gedanken der Offenbarung.

Marburg Rudolf Bultmann

Von Friedrich Naumanns Kindheit und Jugend

8. Rauhes Haus (Fortsetzung)

In dem geräumigen 1873 erbauten Schulhaus erklingt schon früh um 6 Uhr die Glocke zur ersten Unterrichtsstunde, die vor dem Frühstück gehalten wird. Von allen Seiten strömen die Knaben in geordnetem Zuge von ihren Familienhäusern herbei. Es sind zumeist die Volksschüler, die in vier Klassen von Rauhhäuser Brüdern unterrichtet werden. Auch der Oberhelfer muß zur Stelle sein, wenn er an den beiden Seminarklassen beschäftigt ist, die zur Ausbildung der neueingetretenen Brüder eingerichtet sind und von etwa 40 Brüdern besucht werden. Später kommen die Gymnasiasten, die hier von Quarta bis einschließlich Obersekunda unterrichtet werden; ein Kursus für Realschüler läuft nebenher. Gymnasiasten und Realschüler sind zusammen ungefähr 70. Als unser Bruder eintrat, übernahm er 20 Stunden in Quarta und Tertia: Geschichte, Religion, Mathematik und Deutsch. Diese vier Fächer hat er immer beibehalten, während in Besetzung der Klassen und Übernahme von Lehrstunden sonst eine große Beweglichkeit herrschte. Das Kommen und Gehen der Oberhelfer, die ihre Tätigkeit im Rauhen Haus in der Regel nur als Durchgangsstadium ansahen, brachte etwas Unruhe und Ungleichmäßigkeit in den Unterrichtsbetrieb; das wurde zum Teil dadurch wieder gut gemacht, daß die jungen Kandidaten meist mit dem Feuereifer und Idealismus des Neulings an die Arbeit gingen. Immer war das Ziel, mit den Leistungen der Staatsanstalten gleichen Schritt zu halten: bei der recht zusammengewürfelten Knabengesellschaft war das nicht ganz leicht und nicht immer erreichbar.

Die meisten Knaben brachten eine Abneigung gegen jedes Lernen von Hause mit. So hing der Erfolg der Stunden sehr davon ab, ob es dem Oberhelfer gelang, ihr Interesse für seinen Stoff zu gewinnen. In den Geschichts- und auch in den Religionsstunden gelang es unserm Bruder sehr bald, sie zu fesseln und zum Arbeiten zu zwingen; aber in der Mathematikstunde, wo es nichts zu erzählen und zu beschreiben gab, war lange keine Aufmerksamkeit und Teilnahme zu erreichen. „Wir sind zu dumm dazu" erklärte die Untertertia und beruhigte sich bei dieser Erkenntnis und fing an Allotria zu treiben. Schließlich behielt Fritz einmal die ganze Klasse über Mittag zurück, was bedeutete, daß die Knaben an dem Tage auf ihr Mittagbrot verzichten mußten. Dies half, wenn es auch fürs erste „die gegenseitige Freundlichkeit nicht erhöhte". Eine Aussprache mit den Kollegen in der sogenannten Kandidatur, wo die kleinen Mahlzeiten eingenommen wurden, stellte fest, daß es unmöglich sei, mit der betreffenden Klasse das Lehrziel zu erreichen. Von den 26 Schülern mußten bei der Versetzung 14 zurückbleiben. In der so gewonnenen Obertertia, zu der einige Neue hinzukamen, hatte Fritz im Winter die meisten Stunden und konnte nun ohne viel Strafen energisch mit ihnen arbeiten.

Zum Mittagbrot trafen sich die Oberhelfer im Eßzimmer von Dr. Wichern, wo die Hauseltern der langen Tafel präsidierten und in ihrer Nähe ein anregendes Gespräch in Gang hielten. Die Seele dieser Unterhaltungen war Frau Wichern, die unser Bruder sehr geliebt und verehrt hat. Sie hatte schweren Herzens auf das Behagen eines eigenen Haushaltes verzichtet, sich dann aber auch besonders nach der Verheiratung ihrer einzigen Tochter aus erster Ehe mit Leib und Seele in die Aufgabe als Hausmutter des großen Betriebes hineingestellt. Sie führte die Aufsicht über alle weiblichen Arbeiten: Wäsche, Reinmachen, Backen, Kochen usw., und verstand es sehr gut, Jedem das Gefühl zu geben, daß sich Jemand um ihn kümmere. Unser Bruder („ihr jüngster Sohn", wie sie ihn nannte) gab ihr durch sein öfteres Kranksein Gelegenheit, ihn zu verwöhnen. Sie waren sehr gute Freunde. Als mir mein Bruder später einmal das Rauhe Haus zeigte, führte sie mich an seine Lieblingsplätze und wußte viel von gemeinsamen Scherzen und ernsten Gesprächen zu erzählen. Als ich noch später in Wiesbaden Gelegenheit hatte, bei Wicherns zu verkehren, war ich überrascht, wie genau sie ihn kannten. Es war gerade eine Zeit, wo er sehr viel angegriffen wurde, und es tat wohl, ihn so warm verteidigen zu hören.

Vom Kollegium standen unserm Bruder die Theologen Engel, Ranke und Philipps am nächsten. Dazu kamen noch die Historiker Göbel, der Mathematiker v. Dameck und der Philologe Merklein, endlich der Genosse vom Kyffhäuserfest Pröller. „Das Pensionat" — so wurden die Internatsgebäude für die Gymnasiasten bezeichnet — stand erst unter der Leitung von Ranke und nach dessen Fortgang 1884 von Röhricht, dem Neffen und späteren Nachfolger von Wichern.

Im zweiten Jahr seines Aufenthaltes übernimmt Fritz hauptsächlich den Unterricht in der Sekunda, daneben Religion in den Seminarklassen der Brüder. Über seine Vorbereitung zum Unterricht schreibt er:

Um Mathematik mit mehr Verständnis lehren zu können, lese ich ein wissenschaftliches Buch über die geometrische Analysis, welches mir vielleicht zu meinem Glück während der Primanerjahre unbekannt geblieben ist. Der deutsche Unterricht nötigt mich, immer wieder ästhetische und dramaturgische Sachen zu lesen; vor allem ist mir wertvoll geworden: Gustav Freytag, Die Technik des Dramas. Auch Geographie lerne ich wieder etwas, und das Geschichtsstudium bleibt nach wie vor eine meiner Hauptaufgaben. Am meisten aber beschäftigt mich, je länger je mehr, die Frage nach einer speziellen Ethik. Weltgeschichte, Deutsch und Religion bringen eine Unmasse sittlicher und unsittlicher Taten und Verhältnisse, die beurteilt werden müssen, zu deren ethischer Durcharbeitung aber mir und zum Teil sogar Ranke das Vorstudium fehlt. Die mir bekannten theologischen Ethiker leisten nach dieser Seite sehr wenig. Lotze gibt nur allgemeine Grundzüge, erläßt es sich aber, diese bis ins Detail des Lebens zu verfolgen, was ich gerade brauche. Jetzt habe ich mir die Ethik eines Herbartianers Nahlowsky bestellt und will sehen, was sie leistet.

Vertretungsweise hat unser Bruder auch ab und zu Unterricht in den alten Sprachen zu geben und freut sich dann immer, „daß er in Meißen etwas gelernt habe". Viel wichtiger aber sind ihm die Zeichenstunden. Was ihm selbst so viel Freude machte, konnte er hier nutzbar machen, und wie immer hat er Befriedigung in der Weitergabe des Eigenbesitzes:

Ich habe viel Genuß an den Zeichenstunden. Als studierter Mann und Schüler Leutemanns habe ich einen großen Vorzug vor den andern nur seminaristisch gebildeten Zeichenlehrern, die wir aus der Zahl begabter Brüder hier noch haben. Ich kann selbst Muster erfinden, verstehe die Farben etwas, kann einen Überblick über Stil- und Kunstentwicklung geben und nebenbei die Zeichenkunst mit der Mathematik in Beziehung setzen. Dadurch werde ich im Pensionat immer mehr zu einem unentbehrlichen Ratgeber in Sachen des kunstgewerblichen „Hausfleißes", was mir nur angenehm ist. Kollege Philipps ist Autorität beim Turnen und Spielen, und ich werde es beim Schnitzen, Zeichnen, Einlegen usw. Es ist das Günstige unserer elastischen Organisation, daß sich derartige Fähigkeiten wirklich fruchtbar machen lassen.

Die Vorliebe für elastische Schulbetriebe, bei denen es möglich ist, individuelle Begabung der einzelnen Lehrkräfte auszunützen, ist unserm Bruder immer geblieben; er hat deshalb auch vielen modernen Bestrebungen, wie Landerziehungsheimen, großes Interesse entgegengebracht. Besonders waren ihm die Versuche, bei den Volksschülern die intellektuelle Ausbildung mit Schulung in Handfertigkeiten Hand in Hand gehen zu lassen, sympathisch, hatte er doch die guten Erfolge bei den Rauhhäusler Kindern beobachtet, die von den Brüdern in die verschiedensten Handwerkskünste eingeweiht wurden. Dagegen reizte ihn der

typische Volksschullehrer oder Oberlehrer, der ganz im Banne seines „Faches" steht und die Welt von da aus beurteilt, leicht zur Ironie. Um die Verteidigung des „Schulmeisters" herauszulocken, übertrieb er gern in seiner Charakteristik dieser von Gott im Zorn erschaffenen Berufskategorie, war aber, sobald das Gespräch ernst wurde, stets bereit, die Verdienste der deutschen Schule und ihrer Lehrer für die Kultur des Volkes anzuerkennen. Was die bewußte erziehliche Einwirkung auf Schüler, Kinder und überhaupt junge Leute anbetrifft, vertrat er später den Standpunkt, daß in der Beziehung zu viel geschehe. Man solle ein junges Menschenkind sich recht in Ruhe entwickeln lassen und dafür sorgen, daß es gute Vorbilder vor Augen habe, gute Bücher lese und sich in einem reinem, gesunden Milieu bewege. Von ethischer Belehrung hielt er nicht viel. Darum blieb ihm auch Flathe in Meißen, der starke in sich geschlossene Charakter, der sich persönlich gar nicht um seine Schüler kümmerte, der Lehrer, dem er am meisten dankbar war.

Daß er in der Praxis auch auf andere Bedürfnisse von Kinderseelen eingehen konnte, zeigt seine Tätigkeit als Familienleiter im Rauhen Haus.

Im ersten halben Jahr hatte unser Bruder nur unterrichtet. Aber als im November 1883 Oberhelfer Engel das Rauhe Haus verließ, um in Störmtal, unsers Vaters erster Pfarrstelle, sein Amt anzutreten, wurde er an seiner Statt Familienleiter in „Köcher 1", während Kollege Philipps in „Köcher 2", dem anderen Flügel des Hauses, seiner Familie vorstand. Es war ein langgestreckter, zweistöckiger Bau, wie alle Rauhhäusler Gebäude aus rotem Ziegel aufgeführt, mit dem Blick auf Bäume und Gartenland. Das Emblem dieses Hauses, ein gefüllter Köcher, wies auf die Worte des 127. Psalms hin: „Wie Pfeile in der Hand des Starken, also geraten die jungen Knaben. Wohl dem, der seinen Köcher derselben voll hat." Ungefähr 15 Knaben, Quartaner und Tertianer, waren seiner Obhut anvertraut.

Der 23 jährige Familienvater ging dieser Aufgabe mit einer gewissen Spannung entgegen. Schon im Juni hatte er nach Haus geschrieben: „Wenn man die Jungen so in der Stunde und oft zu Aushilfe oder Besprechung usw. auf der Stube hat, vergißt man bisweilen den Abgrund, über dem wir tanzen. Wenn Ihr alles zusammennehmt, was Ihr von verdorbenen Gymnasiasten Euch denken könnt, würdet Ihr Euch doch noch über viel schauerlichen Schmutz entsetzen müssen, den wir hier immer wieder durch Entdeckungen und Geständnisse zu erfahren bekommen. Wenn Jemand den Artikel von der Erbsünde studieren will, soll er zu uns kommen." Gerade in den letzten Monaten hatte man Gelegenheit gehabt, die innere Verwahrlosung vieler äußerlich ganz anständiger Knaben zu beobachten. Nun drang besonders Oberhelfer Philipps darauf, daß sich alle Erzieher von neuem darin einigten, sich nicht mit äußerer Subordination und Wahrung der Anstandsformen zu begnügen, sondern den Willen der Zöglinge dahin zu beeinflussen, daß sie selbst aus der inneren Unsauberkeit heraus wollten. Fritz bekam bald Gelegenheit, in mancherlei Erziehungsverhältnisse hineinzublicken. „Gestern Abend" schreibt er, „bekam ich wieder einen neuen Zögling: freches unsauberes Mundwerk, Naschhaftigkeit und einzelne Diebstähle, wieder ein Pastorensohn. Seine Eltern hatten ihn im letzten Sommer während einer Badereise in eine Pension bei einer alten Dame getan, wo er mit einem noch schlechteren Knaben in demselben Zimmer wohnte und schlief. Seitdem ist er wie mit einem Schlag unbrauchbar. Wir blicken in viel Erziehungsverhältnisse hinein, schließlich weiß ich nicht, wo der allergefährlichste Ort ist, beim Kadettenhaus oder bei alten Damen. Ich würde jeder Pastorenwitwe abraten, Pensionäre zu nehmen, weil sie die Verantwortung auch dann nicht tragen kann, wenn sie eine wohlgesinnte und scheinbar energische Frau ist." Häufig haben Schülerverbindungen schwache Charaktere dem Abgrund zugeführt und die Begriffe von Sittlichkeit verwirrt; manchmal war es nur eine unbedachte Tat, die von schlimmen Folgen begleitet es so notwendig machte, den Knaben aus seiner Umgebung zu entfernen. Da war es natürlich sehr wichtig, die relativ besseren Elemente vor den verdorbenen zu schützen und die Knaben so wenig als möglich allein zu lassen.

Zu ihren Eltern haben die meisten Knaben kein Vertrauensverhältnis mehr. Fritz überredet seine Familie dazu, daß am Sonntag Morgen eine gemeinsame Briefschreibestunde angesetzt wird. Da gibt es erst viel Einwände: Zu einer bestimmten Stunde kann man nicht schreiben — Ich weiß nichts zu schreiben — Jeder Brief, den ich nach Hause schreibe, ist Heuchelei; schon der Anfang „Lieber Vater" ist Heuchelei. Schließlich gewöhnen sie sich doch, ein kurzes Briefchen herzustellen. Wie selten unterstützen die Eltern die Erziehungsarbeit! Zu Geburtstagen und Weihnachten kommen übervolle Pakete mit einer wahllosen Menge von Süßigkeiten und dergleichen, selten eine individuelle Gabe. Bald wird es selbstverständliche Sitte in der Familie, daß alles geteilt wird. Als einmal zu Weihnachten die Anhäufung der Süßigkeiten gesundheitsgefährlich wird, wird eine Tageswanderung nach Friedrichsruh beschlossen, das zwar schon in Bismarcks Besitz war, aber noch nicht seine spätere Berühmtheit erlangt hatte. Unterwegs leeren sich die weihnachtlich gefüllten Rucksäcke, ohne daß es jemand schadet. Enttäuschend ist es, wenn die Eltern einen Knaben wegholen, sobald sich ein wenig Erfolg zeigt, ohne daß er noch innerlich gefestigt genug ist, um neuen Versuchungen zu widerstehen.

Gelegentlich gibt es Opposition gegen die Brüder, die Aufsicht in den Wohn- und Schlafzimmern haben, oder Streit und Zank untereinander. Aber die Schwierigkeit für den jungen Erzieher ist der Kampf gegen das, was die Sinne der Knaben erfüllt, wenn sie nicht beschäftigt und gezwungen werden, das aber selten offen zu Tage tritt. Er nimmt den Kampf damit auf, wie ein Brief aus dem ersten Vierteljahr seiner Hausvatertätigkeit zeigt:

Liebe Eltern, seid bestens gegrüßt! Heute also ist der Tag, wo Engel in Störmtal eingeführt wird. Gott gebe seinen Segen zur neuen Tätigkeit. Ich habe eben von mir und meinen Kindern aus ein Telegramm an ihn abgesandt.

Sehr eigen berührte mich die Notiz in des Vaters Brief, daß Ihr vermutlich nächsten Sommer bereits Vakanz habt, wenn K. nach Rödlitz zieht. Ich werde aber noch hier bleiben. Ich lerne hier mehr, als irgendwo anders, und bin gern unter unseren Verhältnissen. Allerdings, sie werden eigentlich von Tag zu Tag schwerer. Äußerlich geht alles sehr gut, aber ich komme immer mehr hinter das geheime Leben in meiner Stube, das für Engel im wesentlichen ein verborgenes geblieben ist. Wir haben ganz durchgeführt eine doppelte Welt. Sind wir dabei, so sind die Jungen anständig, höflich, gelehrig usw., nicht aus Heuchelei, sondern aus Gewohnheit. Sind sie nur auf Augenblicke allein, so ist der ganze Gesamtton in einer Weise schlecht und unsittlich, wie man es ohne direkte Beweise gar nicht glauben würde.

Nun hatten wir also vor 14 Tagen Abendmahl. Dieses und eine Ermahnung meines Kollegen Philipps waren die Ursache, daß sich bei mir drei bessere und schon ältere Jungen das Versprechen gaben, sie wollten unsittliche Reden nicht dulden. Daß sich ihr Vorsatz nicht ganz ausführen läßt, hätte ich ihnen vorher sagen können; aber es war überhaupt gut, daß eine so starke Gärung in ihrer Stube eintrat, daß die übrigen Zehn mit den betreffenden Drei überhaupt nicht mehr reden wollten, sie so ungeheuer schikanierten und höhnten und selbst schlugen, daß die armen drei Leute eine teure Probe zu bestehen hatten, wie ich sie nie durchmachen möchte. Wenn es ihnen zu arg war, kam der Eine oder Andre von ihnen einmal in meine Stube, um nur einen Augenblick Ruhe und friedliche Aussprache zu haben. In diesem Zustand habe ich die Sache vier Tage lang gelassen. Ihr werdet denken, das sei grausam, aber es war richtig. Mir taten unsere Drei mehr leid, als sie irgendeinem Andern leid tun können, denn ich habe sie wirklich lieb; aber der Kampf dieser Tage ist für sie von großem Wert gewesen. Sie haben sich dabei durchaus gut und nach meinen Vorschriften benommen: nicht geantwortet, nicht wieder geschimpft, sondern sich nur zurückgezogen. Endlich am letzten Montag griff ich ein. Von ½4 bis ½9 Uhr habe ich fast ohne Unterbrechung mit einzelnen Jungen auf meiner Stube verhandelt und ihre Angaben untersucht. Einige der verständigsten Bösewichter gaben mir einfach zu, der Kampf sei nichts anderes gewesen als der Gegensatz des bewußten Bösen gegen das Gute. Andere habe ich geschlagen, Andere ermahnt usw. Unser ältester Knabe in der Stube ist ein gefährlicher Junge. Er konnte mir wahrheits-

getreu sagen: Ich habe beim ganzen Kampf weder geschlagen noch gesprochen. Er hatte recht, und dennoch war er die Seele des ganzen Kampfes. Ich habe ihn eine Nacht auf dem Karzer frieren lassen, und jetzt ist er sehr verwundert, daß ich ihn doch kenne. Ganz anders ist unser kleiner Engländer. Dieser hat einen sehr geringen deutschen Wortschatz. In der kindlichsten Weise habe ich mit ihm besprochen — was überhaupt sehr nötig ist — daß er über Niemand Ordinäres reden soll und keine schlechten Sachen sagen. Dann hat er mir versprochen, bloß das zu sagen, was seine Mutter hören dürfte. Wenn ich eine Dummheit von ihm erfahre und ihn dann frage: Würdest du das vor deiner Mutter machen? sagt er allemal mit schmerzlicher Emphase ein lautes „Nein". Erquickt hat mich die ganze Besprechung mit meinem kleinen Freund Hubert, einem sehr heruntergekommenen Offiziersohn. Er ist ein kleines gutes Kerlchen, das von Keinem als voll angesehen wird. Dieser hatte vom ganzen großen Gegensatz und Streit so gut wie nichts verstanden und bildete sich ein, er hätte mitgemacht, weil er von einem der drei Karlo manchmal bei seinen schönsten Arbeiten gehofmeistert worden war. Dann aber erzählte er mir unter Tränen: Vorm Abendmahl seien die zwei großen Knaben Karlo und Gerhard, zu ihm, dem kleinen Hubert, gekommen und hätten ihn um Vergebung gebeten, der Eine, weil er ihm etwas weggenascht hatte, und der Andere wegen etwas Ähnlichem. Und nun war Hubert unglücklich, daß er trotzdem in seinem Unverstand den ganzen Streit mitgemacht hätte. Ich dachte schon, ich könnte mich über nichts auf unserm Gebiet mehr wundern. Das war wirklich etwas. Gleich nach diesem hatte ich einen Russen vor mir, welcher roh und grausam gewesen war. Ich kündete ihm an, daß ich ihn mit dem Stocke schlagen würde. Wir machen es so, daß wir den Jungen nicht anrühren. Er muß sich an einen bestimmten Platz stellen und den Rücken beugen. Dieser Russe Lothar will sich nicht beugen, fleht mich an, ihn nicht zu schlagen, er würde es nicht ertragen, und ich trieb die Sache bis auf prinzipielle Schärfe: Willst du mir den Gehorsam aufkündigen oder nicht? Die Antwort, er wolle mir in allen Dingen gehorchen, nur in diesem nicht, ließ ich nicht gelten. Da fängt er an krampfhaft zu weinen und bittet mich: ich möchte ihn schlagen, aber nur nicht, wenn die anderen Jungen im Nebenzimmer wären, er schämte sich zu sehr. Dies wurde ihm gestattet. Außer den einzelnen Strafen habe ich den zehn Beteiligten ihre Abendfreizeit von 8—½10 Uhr entzogen. Sie stehen während dieser Zeit acht Tage lang an ihren Arbeitspulten. Die ganze Sache ist gut gelaufen. Ich habe seitdem kein unfreundliches Wort wieder gehört. Die Drei verkehren mit den Andern, ohne ihr Versprechen aufzugeben. Wie lange das dauert, weiß ich nicht, jedenfalls nur etwa noch eine Woche. Dann werde ich nochmal Skandal haben, aber er kann nur heilsam sein.

Seht diese Sachen, die ich Euch absichtlich einmal ausführlich schreibe, damit Ihr meine Verhältnisse kennen lernt, nicht allzu schwer an. Zunächst sind fast ohne alle Ausnahme auch die schlechtesten Jungen in allen äußern Dingen gehorsam und höflich, so daß ich, wenn ich in meiner Stube unter jetzt 15 heruntergekommenen Jungen bin, ich doch weniger zanken muß, als wenn der Vater in die Wohnstube kommt. Es klingt eigentümlich, ist aber wahr. Der Hauptgrund ist das Anstaltsmäßige unseres Lebens, welches ebenso wie militärische Disziplin einen ungeheuer bestimmenden Einfluß ausübt. Dann müßt Ihr nicht vergessen, was ich Euch schon einmal gesagt habe, daß wir zwar unter Ausnahmeverhältnissen stehen, weil wir die Auslese der schlechten Knaben bekommen, daß wir aber anderseits eine Menge wohlgewählter Erziehungsmittel haben, wie sie fast keinem Lehrer zu Gebote stehen. Diese Mittel fangen vom Kleinsten an. Wenn ich einen beim Gutenachtsagen nicht ansehe usw., so weiß er schon meist, daß Etwas vorliegt; ignoriere ich ihn beim Tischgespräch, so fühlt er es; dann erst habe ich die Möglichkeit, ihn in meine Stube zu rufen, ihn zu vermahnen, ihm dieses oder jenes zu entziehen; ich kenne alle seine Familienverhältnisse, er kann vor mir nicht den Pharisäer spielen, dazu weiß ich zu viel. Also Summa: mich hindert nichts bei der Erziehung meiner Jungen, alle Mittel in Anwendung zu bringen, die mir irgend zuträglich scheinen.

Seit Philipps und ich im Köcher das Regiment haben, ist fast immer etwas Kriegszustand, denn wir haben fast täglich noch mit altem oder neuem Schmutz aufzuräumen. Sehr gut ist, daß wir uns vollständig verstehen und in die Hände arbeiten. Die beiden größten Schufte von Köcher 1 und 2 haben sich gegenseitig versichert, jetzt könnten auch sie sich nicht mehr aufeinander verlassen, denn Jeder fürchtet, daß der Andere in einer schwachen Stunde vor seinem Familienleiter Angaben macht, die Beide kompromittieren. Aber wir empfangen auch viel Liebe, viel mehr als ein Pfarrer, und gerade von solchen schwachen Jungen, die körperlich und geistig schon so schwach geworden sind, daß sie immer das Bedürfnis haben, gefaßt zu werden, wie etwa Wilhelm und Hubert. Gestern hatte ich Mathematik-Nachhilfe-Stunde mit Hubert und einem Knaben unserer anderen Familie, Waldemar, welcher schon mehrere Selbstmordversuche usw. hinter sich hat. Hubert und ich versicherten wieder einmal, daß wir beiden die zufriedensten Leute im Köcher wären: und da sagte zu meiner großen Freude und Verwunderung Waldemar: Veraessen Sie mich auch nicht, ich bin jetzt wirklich mit allem ganz zufrieden.

Die Weihnachtszeit ist hier wunderhübsch. Wir singen Weihnachtslieder in sehr großer Zahl wunderschön vierstimmig.

In alter Liebe Euer Fritz

Man hat von Friedrich Naumann manchmal gesagt, er kennt keine Einzelnen, er kennt nur die Masse. Hier im Rauhen Haus ging er einzelnen Knabenseelen nach, je nachdem mit Geduld und Liebe oder auch mit Strenge. Daß die Knaben sehr straff gehalten und immer beschäftigt werden müßten, war Grundprinzip. Er bleibt die Weihnachtsferien 1883 und 1884 dort, weil ihn seine Familie in der Zeit am nötigsten hat. „Ja, wenn es so wäre, daß man nur dann mit den Jungen sprechen sollte, wenn ernste Dinge es fordern, dann wäre es leicht. Aber die Hauptsache, ein wenig Zutrauen, ist nur durch lange, oft sehr, sehr lange treue Mühe zu erreichen. Wenn ich bedenke, daß ich als Schüler keinen Menschen gehabt habe, zu dem ich ein wirklich herzliches Zutrauen hätte fassen können, weiß ich, wieviel es heißt, wenn man einem Jungen soweit zum Freunde werden will, daß er offen wird." Er findet nach und nach heraus, daß die Knaben bei besonderen Straffällen meist ganz unzugänglich sind, daß sie auch über die eigentlichen innersten Fragen ihres Lebens nicht gern direkt sprechen; aber sie kommen, wenn die Eltern krank sind, oder wenn es ihnen in der Klasse schwer wird, oder wenn sie sich Gedanken über ihre Zukunft machen. Dann kann man auch im Laufe des Gespräches ein ernstes Wort einflechten, ohne sie damit zurückzustoßen. So weit es möglich ist, opfert er ihnen die Abende, und sie haben es gern, wenn er ihnen von Meißen oder aus der Studentenzeit erzählt. An anderen Abenden liest er mit ihnen: „Gestern saßen sieben auf meiner Stube und lasen miteinander den Prinzen von Homburg, ein wirklich recht geeignetes gutes Stück. Ich hatte es in meiner Stube recht gemütlich und warm gemacht. Der Abend war mir selber und auch den Jungen ein Genuß. Unterdessen saß die weniger literarische Hälfte der Stube mit Kollege Brökler im Wohnzimmer." — „Man kann sich vorkommen" schreibt er an anderer Stelle „wie ein Einziger inmitten eines feindlichen Heeres, aber man hat doch noch öfter den Eindruck, daß man Freund und Vater sei jener Masse ungeratener Kinder."

Berlin Margarete Naumann

Neues über August Strindberg

Seit 1924/25 ist die Strindbergforschung in ein neues Stadium getreten. Diese zwei Jahre haben uns zwei bedeutende Werke über den schwedischen Dichter gebracht, an denen fortan Niemand wird vorbeigehen können, und die den ersten festen Grund bilden, auf dem sich eine weitere Beschäftigung mit Strindberg aufbauen muß.

Es ist bezeichnend, daß der Krieg in uns eine gänzliche Umwandlung in der Beurteilung nordländischer Literatur hervorgebracht hat. Las und spielte man bis zum Krieg mit Vorliebe den Gesellschaftskritiker, der zugleich inmitten der literarischen Bewegung für und wider den Realismus und Naturalismus maßgebend war, so schlugen die stürmischen Wellen des Weltkrieges den Peer Gynt an die Oberfläche, als den Ausdruck nordischer Metaphysik, den nordischen Faust.

Ähnlich verhält es sich mit der Wirkung von Ibsens Gegenspieler, August Strindberg. Nur insofern liegt es bei ihm anders, als er überhaupt erst durch den Weltkrieg und nach diesem zu ungeheurer Wirkung gelangte — jedoch nicht als Gesellschaftskritiker, der das Gefüge der bürgerlichen Einrichtungen, z. B. der Ehe, erschütterte, sondern als Dichter der Damaskustrilogie, der Jahresfestspiele und Alterswerke. Und wenn man auch seinen „Totentanz" auf den Spielplan setzte, so hörte das Publikum weniger die Satire heraus, welche die Ehe mit beißendem grundlosen Gift ihrer Glorie entkleidete, sondern die Problematik, die diese Fragen bis zur Möglichkeit ihres lösenden Endes, d. h. aber im konkreten Fall, bis hin zu dem Punkt verfolgte, wo sie einmünden in die letzte Frage nach der Möglichkeit einer

menschlichen Haltung überhaupt. Man fand in diesem unbarmherzigen, konsequenten Problematiker den treffenden Ausdruck des eigenen, nichtigen, brodelnden Chaos wieder.

Hand in Hand mit dieser Wertschätzung Strindbergs, die ihn zum beliebtesten Dramatiker der ersten fünf Nachkriegsjahre machte, geht ein neues vertieftes literarisches Verständnis. Vor dem Krieg erschöpfte sich die Literatur über ihn in Essays, Zeitungs- und Zeitschriftenaufsätzen; man debattierte über Fragen: Strindberg und die Frauen (was den allzu aufklärerischen, frivolen erotica dieser Zeit entsprach), Strindberg und Sozialismus, Absolutismus, Demokratie, Strindberg und Naturalismus u. s. f. Strindberg als Gesamterscheinung, als Persönlichkeit, als Brennpunkt all jener isolierten Fragen interessierte nicht oder wenig. Und wenn man auch für die Persönlichkeit des Dichters Interesse zeigte, so doch nur in der Hoffnung und in dem Wunsch, einen abnormen, seltsamen Kerl mehr kennen zu lernen, der in das Raritätenkabinett exzentrischer oder dekadenter Literaten, wie sie in den verflossenen Jahrzehnten nicht nur im „Schwarzen Ferkel" beliebt waren, eingeordnet werden konnte.

Auch das ist nach dem Krieg, und durch ihn begründet, anders geworden. Erstes Anzeichen dieser symptomatischen Wandlung ist das Buch von Hermann Eßwein[1]). Dieses Buch, das neben dem von Rahmer das Verdienst hat, zum ersten Male in Buchform den Dichter uns nahegebracht zu haben, zeigt in dem Verhältnis der ersten Auflage (1909) zur zweiten (1919) die Wandlung des Strindbergbildes deutlich. Es ist in weiten Partien das Produkt eines klugen Literaten, der manches interessante Blitzlicht (freilich mehr Blitz als Licht) auf das Werk des Dichters wirft; aber der Titel deutet doch schon an, daß es dem Verfasser weniger auf aperçues über diese oder jene, nicht in den Gesamtkomplex Strindberg eingegliederte Fragen ankam, sondern auf die Art der Beziehung des dichterischen Werkes und der verschiedensten dichterischen und wissenschaftlichen Elemente zu der Gesamtpersönlichkeit. Insofern ist dies Buch durchaus beachtenswert und — im Vergleich des Schlußabsatzes der zweiten Auflage zur ersten — selbst ein Stück Geschichte, weil es zeigt, wie ein im impressionistischen aperçue großgewordener Mann doch dessen Brüchigkeit erkannt hat und über Impression und geistreiche Improvisation hinausstrebt zum Verständnis tragender Ideen, die dem Augenblick enthoben sind. Es ist kein Wunder, daß deshalb dieser literarische Versuch mit den aufrichtigen Worten schließt: „Strindberg war die Verzweiflung dieser Zeit an sich selber, da sie erkannt hatte, wohin ihr Weg führte, und zu merken begann, daß es kein Zurück mehr gab. Strindberg war der Schrei dieser Gottverlassenheit während dieser ungeheuren Kreuzigung, die mit dem Bau der ersten Eisenbahn, des ersten Telegraphen begonnen. — Die modrige, verwesende Welt, die der Hunger seines Herzens durchrast nach einem Wort, einem Gott, glüht vor unsern Augen im Brande der Läuterung, aber über die Flammen erhebt sich der Menschheit ewiges Antlitz und späht in die Ferne nach dem Künftigen." Wie bezeichnend ist dieser Schluß nicht nur in der Terminologie, sondern mehr noch in der Meinung, als ob das Phänomen Strindberg wesentlich zu begreifen sei aus dem Nein zu Industrie und Zivilisation!

Doch dies nur zur Einleitung. Eßwein ließ die Richtung der kommenden Forschung ahnen. So ist das Buch von Nils Erdmann[2]) keine Überraschung gewesen. Freilich doch insofern, als man kaum ein so gründliches und für alle künftige Forschung grundlegendes biographisches Werk beim ersten Anhieb erwarten konnte. Der Verfasser bietet uns zu dem bekannten biographischen Material eine große Menge bis dahin unbekannter Daten und Tatsachen; er arbeitet äußerst gewissenhaft und gründlich an dem biographischen Bild, ja fast ein wenig zu gewissenhaft, so daß die einheitliche Linie zu verfolgen nicht leicht fällt. So ist die Lektüre dieses Werkes eine umfangreiche und schwere Arbeit, um die aber jeder Fachmann einfach nicht herumkommt, und die sich reichlich bezahlt macht. — Das Buch ist eine Schilderung seines Lebens — dies allein schon wahrlich eine Leistung; denn Strindberg ist ein unruhiger Geist gewesen, den es durch den ganzen europäischen Kontinent in kurzen Abständen trieb, und der im Mittelpunkt der geistigen Kämpfe seiner Zeit stand. Man erhält deshalb zugleich neue und tiefe Kenntnis des wirren Durcheinanders von Gestalten, die seinen Weg gekreuzt haben. Schon über seine Studentenzeit lernen wir viel Neues, so z. B., daß Strindberg eine Doktorarbeit geliefert hat über „Idealismus und Realismus", in der er sich mit Kierkegaard auseinandersetzte. Man höre den Studenten selbst: „Du wirst das zweite Buch (von Kierkegaard) lesen und verzweifeln, so gründlich, daß du in deinen innersten Grundfesten erschüttert wirst und alle Qualen der Hölle fühlst. Dann wirst du lesen, ja, was denn? Seine ‚Einübung des Christentums'? Ich weiß nicht, denn ich stehe selbst mitten im Kampf, aber glaube mich nicht zu etwas Weiterem durchlesen zu können, nur mich durchzukämpfen zu — wozu? Wieder ein Fragezeichen! Persönlichkeit, nennt es Kierkegaard. Was will denn Kierkegaard? Ich glaube, er weiß es kaum. Aber was er nicht will, ist Untreue, Irreligiosität, Leichtsinn, und sein ewiges Verdienst besteht daran, daß es Hegels leeren Gedanken-Pantheismus zertrümmert hat. Kierkegaard will — Ernst!"

Und weiter, was hat Erdmann nicht alles aufgenommen und aufgearbeitet! Péladan, Geijerstam, Hamsun, Ibsen, Nietzsche, Weininger, Schleich u. A. m. — sie alle ziehen an unserem Auge vorbei. Doch daneben steht eine ebenso gründliche Einführung in sein gesamtes Schaffen. Zwar hat Emil Schering mit dem Dichter eine deutsche Ausgabe seiner Werke veranstaltet, aber Vieles ist bis heute unübersetzt geblieben, Vieles auch noch nicht im Heimatland veröffentlicht. Darum ist die Einführung in sein Werk von unschätzbarem Wert. Auch hier erfährt der Leser mancherlei über Art und Anlaß der Entstehung seines Schaffens, über Chronologie, Inhalt und Anzüglichkeit mancher Aufsätze und poetischen Stücke, worüber nur der Landsmann Erdmann selbst berichten kann.

Doch das Buch will noch mehr: uns in die sachliche Bedeutung Strindbergs einführen. Das Psychologische ist nicht ausgeschaltet, aber es bleibt in seinen Schranken. Erdmann sucht den archimedischen Punkt aufzudecken, um den Strindberg kreist. Darum schickt er dem Buch einen Prolog voraus, in dem der Generalnenner der Strindbergschen Gedankenwelt mit den drei Namen ausgedrückt wird: Kierkegaard, Ibsen, Rousseau: „Kierkegaard gibt ihm seine Persönlichkeitsforderung, sein religiöses Ideal in ständig wechselnden Übertragungen und Bearbeitungen, sein Schuldbewußtsein, sein Einsamkeitsgefühl, seine Märtyrerglorie und seinen Hochmut. Ibsen setzt dies alles in eine spannende dramatische Wirklichkeit um. ... Rousseau schließlich ist Strindberg selbst mit den Abänderungen der Zeit." Doch worin der Meister alle Drei hinter sich läßt, das ist sein unbändiger, ernster Drang, einzustehen, nicht zu verzichten „auf das volle Leben mit all seinen Kämpfen, Genüssen und Leiden, um im Guten und Bösen seine Persönlichkeit unbefleckt für die Kunst zu bewahren." Deshalb sagt Strindberg: „Was wäre Shakespeare als Dichter gewesen, wenn er wie ein braver Junge gelebt, des Vaters ehrlichen Beruf fortgesetzt und in müßigen Stunden über seine kleinen Verhältnisse geschrieben hätte? Obwohl man nicht viel von dem großen Briten weiß, so

[1]) Hermann Eßwein, August Strindberg im Lichte seines Lebens und seines Werkes. München, Georg Müller 1919 [2]. 315 S. 4, geb. 10 M.

[2]) Nils Erdmann, August Strindberg, Die Geschichte einer kämpfenden und leidenden Seele. Berechtigte Übertragung von Heinrich Göbel. Leipzig, H. Hässel 1924. 865 S. Geb. 18 M.

ersieht man doch aus seinen Schriften, was für ein stürmisches Leben er geführt hat; es gibt wohl keinen Schmutz und Dreck, durch den er nicht gegangen ist, keine Leidenschaft, die er nicht erlitten hätte: Haß und Liebe, Rache und Begierde, Mord und Brand, alles scheint er durchgemacht zu haben." Und nun entrollt sich vor unsern Augen das Bild des Mannes, der diese beiden eben zitierten Worte wörtlich genommen hat, und den sein Wahrheitstrieb von Unruhe zu Unruhe getrieben hat, von Leidenschaft zu Leidenschaft, von Schmutz und Dreck zu Schmutz und Dreck, und der dabei nie jenen oben erwähnten Ernst verlieren wollte.

Alles gibt uns Erdmann freilich nicht. Der Prolog, so verheißungsvoll in seiner über das Biographische hinausreichenden scharfen Begrifflichkeit, nach welcher der Theologe verlangt, bleibt isoliert. Der Stoff ist zu mächtig und siegt — oder täusche ich mich hierin — über die Form. Vielleicht ist es auch zu viel verlangt. Lieber diese haltbare Biographie seines Lebens und Werkes als der zweifelhafte Versuch einer Exegese seiner religiösen Verkündigung, der, heute wenigstens noch, in Gefahr steht, den Gegenstand nicht zu treffen und deshalb von vornherein zum Subjektivismus gestempelt zu sein.

Da kommt als treffliche Ergänzung zu dem Buch von Erdmann das Strindberg-Werk Erik Hedéns[3]). Es ist ein glücklicher Zufall, daß die beiden großen Verlage C. H. Beck in München und H. Hässel in Leipzig eine Reihe von Biographien herausgebracht haben, die sich, soweit sie denselben Stoff behandeln, in glücklichster Weise ergänzen. Diese Ergänzung konnte man schon bei den beiden Jean Paul-Biographien (von Harich und Alt) feststellen (vgl. CW 1926 Nr. 9), bei Strindberg wiederholt sie sich noch einmal. Wendet sich Erdmann mehr an die Leute von der Zunft, und hat er in umfangreichster, minutiösester Arbeit den unerläßlichen Grund gelegt, so gilt das Hedén-Buch mehr den Laien und ist in einem geradezu aufrüttelnden Tempo geschrieben: knappe Kapitel, kurze Sätze, geschickter Aufbau. Obgleich auch durchaus gründlich gearbeitet, liest es sich stellenweise wie ein Roman, in dessen Mittelpunkt sein unwahrscheinlicher Held steht. Erdmann hat auf lange Sicht gearbeitet, sein Werk wird um seines neutralen, ängstlich den Eindruck eines Tagesproduktes vermeidenden Charakters willen manches Jahr überdauern; Hedén dagegen ist zeitgemäßer, freilich keineswegs flüchtig, nach vergänglichen Tagesehren trachtend, aber doch unsern Geschmack, eben den von 1926, unmittelbarer treffend. Dort das gelehrte Werk, mit einigen beachtenswerten systematischen Ansätzen, hier der kühne, intuitive Wurf eines Künstlers.

Das Buch enthält 45 Kapitel — das heißt: auf 10 Seiten kommt ein Kapitel! Liest man dazu die Überschriften, so kann man sich eine Vorstellung von dem jagenden Pulsschlag des Buches machen. Der Unwillkommene, der Suchende, der Poet, der zweifelnde Reformator, der Pessimist, der Liebende, der radikale Historiker, Lyriker gegen seinen Willen, der Naturprediger, der Lästerer, der Weiberhasser, der Aristokrat, der Hypnotiker, der heimgekehrte Heimatlose, der Geschiedene, der Irrwanderer, der Abtrünnige, der Büßer, der Nationaldichter und Sündenbock, der Grübler, der Kämpfer bis zum Letzten, der Sieger, der bis zuletzt Umstrittene, der Weltberühmte, der Mann und das Werk. Die innere Berechtigung zu diesem methodischen Prinzip liegt auf der Hand: Strindberg war wie kein anderer Mann irgendeiner Zeit Brennpunkt der durcheinander wirbelnden, einander aufhebenden Strömungen der Epoche. Und das kommt allein schon in seinem äußeren Lebensweg zum Ausdruck. Student, Schauspieler, Telegraphist, Bibliothekar, wobei er zur Ablenkung und Beruhigung den „heilsamen Idiotismus", Chinesisch zu lernen, begeht, und beträchtliche wissenschaftliche Leistungen aufweist, Versicherungsbeamter, Redakteur, Lehrer an einer Mädchenschule, Historiker, Mitglied einiger wissenschaftlicher Gesellschaften, Astronom, Chemiker, Goldmacher (wobei er freilich nicht Gold herstellt, aber doch zu einigen wichtigen chemischen Ergebnissen gelangt), Dramatiker. Und diese verschiedensten Berufe (auch gepredigt hat der Student einige Male) entsprangen nicht dem Zufall und vager Willkür, sondern konsequenter, aufrichtiger Ehrlichkeit.

Und ebenso wechselte er seine Anschauungen, vielleicht über Nacht, aber immer nach gründlichster Vorarbeit und zum Teil qualvollen Kämpfen. Pietist, Atheist, aufgeklärter Christ, Okkultist und Theosoph, Ritschlianer, der nichts gegen die Bibelkritik einwendet, dann fanatischer, orthodoxer Dogmatiker, der alle christlichen Dogmen schluckt, weil es eben Dogmen sind — ohne sie freilich zu verdauen, Protestant durch und durch, protestantisierend (Dichter eines sympathischen Luther- und Gustav Adolf-Dramas), katholisierend, kurz vor dem Eintritt ins Kloster, woran ihn nur gewisse äußere Umstände hindern — den Aufnahmebrief hatte er schon geschrieben — Humanist, Demokrat, Sozialist, Absolutist, Naturalist, Symbolist, Spießer, Bohemien, biederer Ehemann mit der Sehnsucht zum stillen Herd, glühender Verehrer der Frau-Mutter, dann wieder beißender Satyriker der Ehe, mit schweifendem Trieb, Troubador der freien Liebe, dazu in regelmäßigen Abständen Weiberhasser, zwischendurch verzeihend: „Wir Männer sind auch nicht besser" usw. usw. — es kann genügen[4]).

Erik Hedén braucht deshalb keine Rechtfertigung zu seiner Methode, die ihm vielmehr vom Stoff selbst aufgezwungen wird. Um Strindberg zu verstehen, muß man von seiner Vielköpfigkeit den Ausgang nehmen. Doch Hedén bleibt dabei nicht stehen. Er forscht den Quellen dieser Vielköpfigkeit nach und findet sie vorerst in dem unbedingten Ernst und der radikalen Wahrhaftigkeit, mit der er jeden Kompromiß und jede Halbheit ablehnt, und die ihn deshalb zu dem prädestinierten Nörgler, Satiriker, gefürchteten Feind aller bestehenden Ordnung macht. Nicht das interessante, aber lässige Spiel eines um seine Existenz unbekümmerten, an Allem unbeteiligten Poseurs ist es, was wir erleben, sondern die Peitschenhiebe der unbarmherzigen Wahrheit in einer Zeit, die — keine Wahrheit mehr ihr eigen nennt, sondern nur noch Wahrheiten: „Ja, wenn etwas wechselnd und wetterwendisch war, so war es Strindbergs Gedankenleben. Gerade seine außerordentliche Empfänglichkeit für Zeitströmungen, seine Gabe, der Zeit zu geben, was sie allerdings niemals gleich, aber doch nach kurzer Zeit brauchte oder forderte, hatte naturnotwendig zur Folge, daß er beständig von einem ausgeprägten Standpunkt zum andern überging. ... Darum ist es kein Wunder, daß man bei Strindberg eine unglaubliche Zahl von verschiedenen Ansichten findet. ... Auf diese Weise hat er geschwankt und gewankt. Dennoch ist es ganz falsch, ihn wetterwendisch zu nennen. ... Seine vielen und krassen Meinungsänderungen kamen gegen seinen Wunsch und Willen. ... Zwischem jedem Wechsel lagen Jahre von Seelenkämpfen und Leid. ... Darum ist seine Dichtung immer und stets ernst. Strindberg hat mehr als Andere gehöhnt und gescherzt. Sein Scherz aber ist entweder der Ausdruck einer jugendlichen Lebenskraft oder — am häufigsten — eine Waffe, die zur Verteidigung oder zum Angriff geschwungen wird. Seine Satire ist Geißel (so! nicht Geisel) oder Hacke zum Roden. Man spürt, wie das Scherzen ihm schwer fällt, wenn er im Alter hin und wieder sanfteren Sinnes war und sanft zu scherzen suchte. Er kann nicht heiter und sorglos sein. Er

[3]) Erik Hedén, Strindberg, Leben und Dichtung. München, C. H. Beck 1926. 490 S. 13, geb. 16 oder 20 M.

[4]) Es ist nebenbei bezeichnend, daß grade der Norden den Typus dieser Vielköpfigkeit gebildet hat. Erst in jüngster Zeit ist diese Tatsache zum Thema eines Romans gemacht: Johan Bojer, Der Mann mit den Masken.

mußte jede Stunde des Lebens, auch die ausgelassenste, ernst nehmen."

Zum Schluß geht Hedén den Quellen weiter nach, die diese Komplexität erzeugten, und weist hier Gegensatzpaare auf, zwischen die der Meister gespannt war: Normalität und Abnormalität, Religion und Freidenkertum, Mut und Angst, und das vierte Gegensatzpaar: erotische Spannung zwischen dem Weib als Geliebter und als Mutter. Hedén gesteht hier das Ungenügende seines Schemas ein, wenn er bis heute eine psychiatrische Studie seines Lebens vermißt, die zum Verständnis dieser Gegensatzpaare unerläßlich ist. Leider ist ihm das Buch des Heidelberger Mediziners und Philosophen Karl Jaspers[5]) entgangen. Immerhin ist der Aufweis dieser Gegensatzpaare interessant und wird die Diskussion fördern, wenn er auch schärfer in Beziehung auf die Möglichkeit der „Persönlichkeit" (Kierkegaard) gefaßt werden könnte.

Und darin scheint mir bis heute die Strindberg-Forschung überhaupt zu fehlen. Es mangelt ihr noch an einem grundlegenden Prinzip der Exegese, an einem tragenden Begriff. Unsere Zeit will mehr als Psychologie des Dichters und seines Werkes, mehr als Aufweis des Stoffes; sie will auch mehr als ein zusammenhangsloses Nebeneinanderstellen von inneren Wesensmächten und Erscheinungsformen ihres Gegenstandes, nämlich ein letztes, nie in Erscheinung tretendes, aber stets agierendes Prinzip; nicht einen Querschnitt, sondern einen Längsschnitt, an dessen Schnittfläche die eigentliche Triebkraft des Gegenstandes aufgedeckt werden kann.

Hier ist der Punkt, wo wir uns des Erdmannschen Prologes zu erinnern haben. Da war die Rede von der Persönlichkeitsforderung Kierkegaards, zugleich von der harten Forderung des Ibsenschen Brand: „Alles oder Nichts." Strindbergs frühe Studien kreisen ja um nichts Anderes als um dies Entweder-Oder, und ebenso setzt sich der fanatische Wahrheitswille in den intimen Alterswerken, seinen Blaubüchern durch: „Macht man sich an das Christentum, so soll man es ungereinigt nehmen, mit Stumpf und Stiel, Dogmen und Wundern, so bringt man es hinunter, unkritisch, naiv, in großen Zügen, so geht es hinunter wie Rizinusöl im heißen Kaffee. „Den Mund auf und die Augen zu, „das ist die einzige Art". Am Anfang und Ende seines Lebens steht also das Wort Kierkegaards: Entweder-Oder. Ohne diese Entscheidung wird kein Mensch zur Persönlichkeit. Darum ertrug Strindberg nicht das Sowohl—Als auch, sondern nahm Alles, was ihn anzog, ernst. Man kann sagen: er hat sein Leben lang experimentiert; aber dies Wort ist doch letztlich falsch, denn all seine Wandlungen trugen nicht den Charakter eines unverbindlichen Spielens und Probierens, sondern sind in ihrer Buntheit nur das Dokument eines ungeheuren, radikalen Ernstes, der, selbst auf die Gefahr hin, wankelmütig gescholten zu werden, sich immer wieder einer andern Idee bemächtigte und dies offen bekannte, wenn ihm die alte nicht mehr genügte.

Dieser Wahrheitsdrang auf Leben und Tod hat aber nie zur endgültigen Lösung geführt, sondern immer nur wieder zur Erkenntnis der Unmöglichkeit der letzten vorläufigen Lösung, ja des Versuchs der Lösung überhaupt. Der Mensch entwertete ja diese Lösung selbst allein schon dadurch, daß es der Mensch war, der lösen wollte und sollte. Es ist der Vorgang, der uns an Luther bekannt ist[6]).

Diese eben erwähnte Radikalität ist aber an gewisse Elemente gebunden. Auch das hat Erdmann angedeutet, ebenso wie Hedén. Solche Elemente sind die Einsamkeit, das Leid, schließlich die Schuld. Sie spielt bei Kierkegaard eine fundamentale Rolle: „Wer seine Schuld nur aus Analogie zu Polizei- und Gerichtsurteilen kennen lernen will, der versteht eigentlich gar nicht, daß er schuldig ist." Deshalb sagt Erdmann: „Die Schuld ist nach Kierkegaard der Abfall vom Ideal, so daß der Schuldige ein Abtrünniger ist — und das ist er bei Strindberg. Die Schuld ist eine mit unserer menschlichen Natur zusammenhängende Last, die wir in allem unserm Tun und Treiben durchs Leben schleppen müssen. Der Mensch muß sich selbst finden, sich selbst wählen und bereuen."

Damit aber hängt schließlich ein Letztes zusammen: Die nicht erotische, sondern — sit venia verbo — die abstrakte Liebe. Vielleicht ist Liebe zuviel, und man muß Mitleid sagen. Hier hört Erdmann wie Hedén auf. Und doch scheint mir das Mitleid wenigstens in diesem Aufbau und in dieser Folge konstitutiv zu sein. Man höre im ersten „Totentanz": „Edgar: Wem würdest du Recht geben? Kurt: Keinem! Aber euch beiden mein unendliches Mitleid, vielleicht dir noch etwas mehr!" Und im zweiten Totentanz: „Alice: Jetzt wo er tot ist, fühle ich einen unendlichen Drang, gut von ihm zu sprechen. Kurt: Sie wissen nicht, was sie tun. Wie oft fragte ich doch, was er täte, und du meintest, er wisse es nicht! Also, vergib ihm!" Und das letzte Wort heißt: „Alice: Friede sei mit ihm! — Sie geht zur rechten Tür, wo sie mit gefalteten Händen stehen bleibt." Des Raumes halber beschränke ich mich auf das eine Zitat, sie ließen sich beliebig häufen.

Es muß hier mit diesen kurzen Andeutungen genügen. Des Näheren habe ich diese Dinge an anderm Ort ausgeführt[7]). Sie werden ausreichen, um die Richtung kenntlich zu machen, in der sich eine für die christliche Theologie fruchtbare Strindbergforschung bewegen müßte. Jedenfalls ist es abwegig, wenn man meint, an der Stellung Strindbergs zu Kirche, Dogma, ja selbst zu Jesus und Paulus Wesentliches über die Frage nach seinem Verhältnis zum Christentum ausmachen zu können. Erdmann und Hedén aber gebührt unser aufrichtiger Dank, daß sie die Forschung in die richtige Bahn geleitet haben, in der, hoffentlich bald, ein protestantischer Theologe fortfahren wird.

Denn Mediziner und Katholiken beschäftigen sich schon seit einiger Zeit mit ihm.

Das Buch von Jaspers ist bereits genannt. Es verfolgt den Prozeß der Geisteskrankheit Strindbergs, die er freilich in gewissem Grad zurückgehalten und überwunden hat. Er litt an Eifersuchtswahn, Verfolgungswahn (worüber uns der Schwede in seinen Biographien aufs genaueste informiert). Die Vielköpfigkeit, die Vielheit der Berufe führt Jaspers auf Schizophrenie zurück, die ihn schließlich mürbe gemacht hat. „Die eigentliche weltanschauliche Substanz Strindbergs, Skepsis und spielerisches Probieren an Allem, ist geblieben; der schizophrene Prozeß hat im Wesentlichen nur neues Material gebracht, aber keine Idee." Christ war Strindberg nach Jaspers nicht. Auch ist er nicht „religiös geworden", vielmehr hat ihn seine Skepsis nie verlassen, das schizophrene Erlebnis ist ihm geblieben. — Nun, Niemand wird behaupten wollen, daß Strindberg — Christ gewesen sei. Auch scheint mir die Frage nebensächlich zu sein, ob er „religiös geworden" sei, solange man nicht festgestellt hat, ob er nicht immer, seit frühester Kindheit, von primitiver Religiosität erfüllt war, und vor Allem, solange man nicht sagt, was Religion und „Religiös-werden" bedeutet. Wir wollen

[5]) Karl Jaspers, Strindberg und van Gogh, pathographische Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. 2. Aufl. Berlin, Springer 1926. 157 S. 6, geb. 7.80 M.

[6]) Holl, der in seinem Lutherbuch 1921[2] bei Beschreibung dieses sich notwendigerweise wiederholenden Vorgangs auch auf Kierkegaard weist (S. 21), sagt von Luther in diesem Stadium: „Luther stand vor einer unlösbaren Aufgabe. Er war sich bewußt, daß er Gott lieben sollte, und wollte es so ernsthaft wie nur einer, aber sobald er sich dazu aufraffte, empfand er, wie er eben durch dieses Sichaufraffen den Akt schon beim ersten Anlauf entwertete. Das war die Schlinge, in der er sich fing, und die ihn zu erwürgen drohte" (S. 19). Irgendwo muß sich der Mensch niederlassen; aber sobald Strindberg sich niederließ," fuhr er wieder auf, in dem Bewußtsein, er habe nicht das Recht dazu.

[7]) Das Problem der Persönlichkeit in der modernen Dichtung. CW 1926, Nr. 20.

keinen bekehrten Strindberg retten, den gibt es nicht; aber man soll überhaupt nicht die Frage, ob Strindberg Christ war, nach pietistischem Schema lösen; denn dabei läßt man außer Acht, daß es zwischen den Stufen „unbekehrt — bekehrt" mannigfache Schattierungen gibt, und daß zwischen diesen Stufen unter Umständen Wesentlicheres über Christentum gesagt werden kann als auf der Stufe des Bekehrtseins —, wenn man überhaupt dies Zeitschema annehmen will und es nicht vielmehr als unerlaubte Erleichterung abtut.

Ich bin mir bewußt, daß dieser Satz sich nicht so sehr gegen die Studie von Jaspers richtet als gegen die katholische Literatur über Strindberg.

Da ist das Büchlein von Max Fischer[8]). Der problematische Strindberg kommt recht gut zur Geltung, aber dann heißt es, er habe ernstlich nur geschwankt zwischen der Theosophie und dem Katholizismus. Zu letzterem aber konnte er nicht eingehen, da er zu sehr an seinem alten Ich hing. Dabei meint Fischer, die Einfachheit, nach der sich der Dichter sehnte, sei nur im Katholizismus zu finden.

Ähnlich verhält es sich mit dem umfangreicheren Werk von Möhler[9]). Immerhin berührt bei Beiden sympathisch, daß sie das komplexe Gebilde relativ gut zur Darstellung bringen.

Angesichts der Tatsache, daß sich Mediziner, Psychoanalytiker, Literaten, Philosophen, katholische Theologen mit Strindberg energisch beschäftigen, scheint es an der Zeit, daß sich ihm auch der protestantische Theologe zuwendet, freilich nicht in dilettantisierender Weise, sondern so, daß er beiden ihr Recht läßt, Strindberg und dem Evangelium.

Hartford U. S. A. Hans Schimmelpfeng

[8]) Max Fischer, August Strindberg, ein Beitrag zur religiösen Psyche unserer Zeit. Mainz, Matthias Grünewald Verlag 1921. 40 S. 1 M.

[9]) Karl Möhler, Strindbergs Weltanschauung. Teil 1: Strindberg und der Katholizismus. Elberfeld, Bergland-Verlag 1923. 335 S. 3, geb. 4 M.

André Gide und die letzte Phase des Individualismus

1

Es ist nicht zuviel gesagt mit dem Satze: Ein Menschenalter hindurch standen die Besten unter dem Zeichen von André Gides Neuformung des biblischen Gleichnisses vom verlorenen Sohne „Le retour de l'enfant prodigue" *). Der Entsprungene, den es im Chaos nicht mehr litt, ist heimgekehrt in die alte Ordnung, fügsam, fast dankbar und beinahe mit gutem Gewissen; aber seine heimliche Liebe, sein Glaube, seine Hoffnung gilt dem jüngeren Bruder, der eben die Fesseln sprengt, die Weite aufsucht, ins Maßlose hinauszugreifen beginnt. Gereifter Individualismus, der die Gehäuse erträgt, ohne ihnen zu verfallen. Zwiespältigkeit dennoch: Verzicht darauf, das innerste Glühen der Seele in Gemeinschaft ausstrahlen zu lassen, also Einordnung in den Mechanismus von Gesellschaft, Mitmachenmüssen, Selbstverleugnung von außen herein (statt von innen heraus); und zu spät die Erkenntnis, daß sogar jenes unbezähmbare Herz, indem es sich scheu verschloß, knechtisch geworden war, die innere Freiheit eine äußere Lüge.

Das Gericht ist nicht ausgeblieben, und jene Besten standen oder stehen noch vor dem Zusammenbruch des babylonischen Turmes, an dem sie bauen geholfen hatten (sehnsüchtig abgewendeten Blicks: unaufmerksam auf die Gefahr!); und manche von ihnen sind so entkernt, daß sie nun selbst das Alte, von dem sie frei zu sein gewähnt hatten, zurücksehnen; manche haben sich gewandelt und treten in unsere Reihen; einige stehen in ehrlicher Verzweiflung vor diesem ganzen Leben und behalten als einziges Evangelium nur wieder das längst mißtönig gewordene ihrer eigenen Knabenjahre (der Zeit vor der „Heimkehr"): „Du meinst, ich soll mich binden?" „Gewiß, wenn du an dir zweifelst!" In dieser Antwort gipfelt heute wieder die Botschaft des einstigen Immoraliste, soweit sein großer Inflationsroman „Les faux-monnayeurs" (Paris, Librairie Gallimard, 1925) überhaupt noch eine Botschaft enthält.

*) André Gide, Die Rückkehr des verlorenen Sohnes. Übertragung von Rainer Maria Rilke. Inselverlag. 38 S. 90 Pfg.

2

Gide schildert die Falschmünzer, weniger die ökonomischen als die moralischen, unter der heutigen französischen Jugend: die scheinen, was sie nicht sind. Erschreckend soll das Bild sein; daß es trostlos ist, dürfte nicht in der Absicht des Autors gelegen haben, der wohl eher einen heilsamen Abscheu vor Manie und Mache bekunden und erregen wollte als jene Verzweiflung, die doch unverschweigbar aus den entscheidenden Gestalten seines Werkes hervorbricht. Diese sind nicht, wie wohl beabsichtigt war, die ziemlich unpersönlich geratenen jugendlichen Helden der Dichtung, die Abiturienten Bernard und Olivier, die nach kurzer Irrfahrt durch die Falschmünzerwelt zu sich selbst und zu ihren wahren Freunden heimfinden; noch weniger sind die Äußerungen des Beschützers der Beiden, des Dichters Eduard für den innersten Gehalt des Buches charakteristisch — gerade weil Eduard den Verfasser im Romane zu vertreten: die Andern zum Reden und Handeln zu bringen hat; und auch die Hauptfalschmünzer: der Dandyromancier Passavant und der Verbrecherübermensch Strouvilhou sind nicht die eigentlichen Sprecher dieses Weltausschnitts; sondern der verzweifelnde Greis la Pérouse und der verzweifelte Jüngling Armand, jener den Zusammenbruch des alten Wertsystems, dieser die Unfähigkeit zum Schaffen eines neuen verkörpernd. Nur diese beiden haben mit den letzten Dingen zu tun. La Pérouse findet am Ende eines Lebens puritanischer Selbstzucht und unermüdlichen Künstlertums, daß Gott ihn betrogen habe, versucht umsonst, sich zu töten, und muß das Ende des Einzigen, den er noch zu lieben vermochte, mit ansehn, seines unehelichen Enkels Boris, der als Opfer einer Schülerintrige durch eigene Hand umkommt. Armand erlebt mit sehendem Auge und müßiger Hand den Untergang seiner Familie, von maßlosem Selbsthaß verzehrt, von vornherein auf all jenes Streben verzichtend, das la Pérouse nachträglich als sinnlos ansieht. Einmal spricht er dem im Katholizismus aufgewachsenen Olivier gegenüber sein Geheimnis aus: „Abscheu, Haß wider alles, was sich Tugend nennt. Versuche nicht das zu verstehn! Du weißt nicht, was eine puritanische Erziehung aus einem machen kann. Sie hinterläßt im Herzen ein Ressentiment, das niemals heilt, — nach mir zu schließen."

Auch nach Gide, dessen Schaffen immer wieder um Gesetz und Gnade kreist, nirgends dieser ferner als hier.

3

Aber hat er den Verzweifelten nicht Gläubige gegenübergestellt, jene Knaben, die gerettet werden, und ihren väterlichen Freund? Wenn nur der Dichter nicht selbst gegen diesen von tiefem Mißtrauen erfüllt wäre, hinter seinen schönsten Motiven den Teufel lauern sähe und ihn bekennen ließe: „Als ich jünger war, faßte ich Entschlüsse, die ich für edel hielt. Ich mühte mich weniger, zu sein, was ich war, als zu werden, was ich zu sein vermeinte. Jetzt aber fehlt nicht viel daran, daß ich in der Entschlußlosigkeit das Geheimnis sehe, nicht zu altern!" Und wenn man von Olivier, der sich gegen Ende des Romans unter dieses Eduard Einfluß begibt, erwarten könnte, daß er über ihn hinauswächst! Und wenn dem Einzigen, der reife Entschlußkraft besitzt, wenn Bernard irgendeine Garantie gegeben wäre, daß er nicht in der gleichen Verzweiflung enden wird wie la Pérouse! Gide hält ihn für gerettet, zweifellos. Aber der Leser, der den unbewußten calvinistischen Prädestinationsglauben des Autors nicht teilt, vermag nicht einzusehn, warum, und sieht auf dem dunklen Hintergrunde einer Welt voll mißratener Ehen, ungläubiger Christen, posierender Jünglinge und verbre-

cherischer Knaben die paar ehrlich Bestrebten nur als künftige Opfer des Abgrunds, nicht als Hoffnung erweckende Lichtgestalten. Insbesondere da Gide wie mit Absicht jede Bemerkung darüber unterlassen hat, was nun eigentlich das Leben dieser jungen Leute erfüllen, wem der „Dienst" Bernards gelten soll — es sei denn, daß man das gelegentliche Anerbieten Eduards, ihn bei einer Zeitung unterzubringen, als diesbezügliche Andeutung zu verstehen hat, die dann freilich die hoffnungsloseste unter allen denkbaren wäre.

4

Die Zwiespältigkeit des Gehalts spiegelt sich genau in der Form des Romans, dessen letzte Sätze — die Heimkehr Bernards berichtend, mit dessen Flucht aus dem Elternhause die Erzählung begonnen hatte — nur äußerlich an seinen wirklichen Schluß angehängt sind: la Pérouses schrecklichsten Verzweiflungsausbruch nach dem Tode seines Enkels.

Ein großer Erzähler ist Gide nicht; vielleicht, weil es zu offen war, läßt er seinen Eduard das Tagebuchbekenntnis widerrufen: „Ich habe nie etwas erfinden können." Noch die Armut Thomas Manns ist reicher als Gides wahrhaft puritanische Unbildlichkeit, von der Fülle der großen französischen Romanciers und unter heutigen Deutschen etwa Otto Stoessls gar nicht zu reden. (Die Namen sind mit Überlegung gewählt: Manns Zivilisationsliterat und Stoessls immer wiederkehrender Wiener Hochstaplertypus aus „Egon und Danitza", „Unterwelt", „Allerleirauh" sind Falschmünzer im Sinne Gides.)

Auch die psychologische Tiefe und die metaphysische Wucht der Dialoge Dostojewskys sind in den von jenen beeinflußten Gides nicht wiederzufinden. Verzichtet man aber auf alle Vergleiche, so entdeckt man in seiner Darstellungsweise eine durchaus eigenartige Kunst, Personen durch die Ansichten, die sie äußern, zu charakterisieren: la Pérouse, Armand, der alte fromme Azais, Bernards Ziehvater Profitendieu und eine ganze Reihe von Falschmünzern beiderlei Geschlechts (worunter auch eine Psychoanalytikerin) haben durchaus Profil. Viel mehr als das freilich nicht, da jene feineren Züge, welche die Konturen ausfüllen, fast völlig fehlen und durch verschwenderisch beigegebene Urteile des Dichters und der drei „Helden" über seine Personen keineswegs ersetzt werden. (Wie überhaupt Homers Schilderung von Helenas Schönheit durch den Eindruck, den diese auf die trojanischen Greise macht, an ihrem Ort zwar vorbildlich aber keineswegs wie ein Rezept für andere Fälle nachahmenswert ist!)

Gide gehört zu den Männern, die größer sind als ihre Werke. Sein Buch als Ganzes wird kaum Jemand zweimal lesen, wohl aber einzelnes Gedankliche daraus, worunter, wie bei einem so bedeutenden Kopf nicht anders zu erwarten, Manches glänzende Prägung besitzt. Die Ehrlichkeit des Werkes ist vielleicht sein hervorstechendster Zug. Weil es so ungeschminkt Wahrheiten sagt (wenn auch nicht die ganze Wahrheit) über unsere Zeit, darum besitzt es Ewigkeitswert, so etwa wie ihn in der deutschen Literatur Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser" besitzt und Rousseaus Bekenntnisbuch in der französischen.

Berlin Karl Thieme

Die Grundlage des religiösen Erlebens

Vom Okkultismus

Eine Physiologie des religiösen Erlebens gibt es bis heute noch nicht. Das heißt: man behauptet wohl, besonders in der Dogmatik, daß es ein solches gäbe, aber man ist sich doch völlig über das Wie? dieser Vorgänge im Unklaren. Man geht dabei (im Anschluß an die alte Auffassung von Descartes) vielfach von der Anschauung aus, daß die menschliche Seele oder der menschliche Geist etwas sein müsse, was keinen Raum einnimmt und keine Ausdehnung hat. Entsprechend werden derartige Vorstellungen auch auf den Weltgeist übertragen, und es wird eine mögliche oder tatsächliche Verbindung zwischen beiden angenommen, wobei man nur die Frage vergessen hat, ob zwischen zwei raum- und zeitlosen Prinzipien überhaupt noch eine solche Verbindung notwendig sei, ob sie vielleicht beide nicht lediglich Produkte der menschlichen Einbildungskraft sind, die auf diese Weise auch das Nichträumliche mit diesen Produkten ihres Denkens bevölkert.

Nun wird man vom Okkultismus an sich niemals verlangen können, daß er dieses Rätsel als solches löst oder uns Angaben zu seiner Deutung macht, da es der experimentelle Okkultismus überhaupt nicht mit dem Übersinnlichen schlechthin zu tun hat, sondern nur mit dessen Formen, soweit sie in der Sinneswelt auftreten. Das zeitliche und räumliche Hellsehen gibt über die physiologischen Bedingungen der Existenz eines überindividuellen Weltgrundes keine Auskunft, da wir über die Wurzeln dieser Erscheinungen so gut wie nichts wissen können.

Etwas anders liegen dagegen die Verhältnisse bei gewissen Erscheinungen der Materialisation wie den Teleplasmen Schrenck-Notzings, die scheinbar aus dem Nichts heraus entstehen und in dieses (wie die spiritistischen Materialisationen) zurückgehen. Hier vertrat schon der jüngst verstorbene Forscher Ingenieur Fr. Grunewald (Physikalisch-mediumistische Untersuchungen) die Anschauung, daß es sich dabei um Verwandlung von Energie, also Kraft, in Materie handeln könne, die je nachdem eine dichtere oder lockere Form annimmt. Es würde sich also im letzteren Falle um die Verwandlung eines Aggregatszustandes der Materie in einen anderen handeln, bei dem natürlich auch eine entsprechende Rückbildung eintreten könnte. Diese Auffassung hat seitdem zusehends an Boden gewonnen und scheint immer mehr geeignet zu sein, im Einklang mit der heutigen theoretischen Physik die Erscheinungen, die hier vorliegen, für uns verständlich zu machen. Es ist also heute für uns sehr wohl denkmöglich, daß es im Weltall Energien gibt, die (natürlich auf Grund einer Willenstätigkeit) sich in Materie umzusetzen vermögen, bis diese eine Dichtigkeit annimmt, welche dem Aggregatszustand unserer Sinneswelt entspricht, und es muß anderseits mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß eine solche Rückverwandlung stattfindet. Damit wären in der Tat die physiologischen Bedingungen für das gegeben, was man heute mit dem Entwicklungsgedanken zu umschreiben sucht, zum mindesten soweit das die treibenden Kräfte dieser Vorgänge angeht. Als Ausgangspunkt dieser Entwicklung ließe sich sodann ein Primordialozean von Kräften annehmen, dem Bewußtsein zuzusprechen wäre, und der dem entspräche, was in der religiösen Sprache als „Gott" bezeichnet wird. Natürlich nicht außerhalb des Raumes, d. h. ohne Ausdehnung, sondern diesen durchdringend und mit immer neuen Kräften erfüllend, wie das in der Esoterik aller Völker von jeher behauptet worden ist.

Die Erkenntnisse, die hier vorliegen, sind so wichtig, daß es sich lohnt, in dieser Hinsicht noch einmal einen exakten Physiker zu Worte kommen zu lassen, um zugleich zu zeigen, welch fruchtbare Gesichtspunkte sich heute aus dem Zusammenarbeiten von Religionswissenschaft und Naturwissenschaften ergeben können. Das betrifft die Abhandlung des Wiener Universitätsprofessors K. C. Schneider im Septemberheft 1926 der Zeitschrift für Parapsychologie S. 532, wo er im Anschluß an die Schrift von M. Schlick „Raum und Zeit in der modernen Physik" versucht, die Anschauungen der modernen Physik mit denen des Okkultismus bis zu einem gewissen Grade in Einklang zu bringen. Im Sinne der Relativitätstheorie läßt sich nach ihm der absolute Raum als eine Ausdehnung auffassen, Ausdehnung selbst aber als eine Form aktueller Energie, deren Wirkungen sich gleichzeitig, zeitlos abspielen. Es ließe sich also sehr wohl ein absoluter Raum in Form von Energie, wie auch eine absolute Zeit in Form von Energie denken, die als Energiepotenz un-

mittelbar in Beziehung zur Entwicklung der Sonnensysteme und zur Kosmogonie steht, deren periodischer Ablauf vom Äther (Zeit) zur Materie (Kraftfelder aller Art) und wieder zurückführt (S. 565). Das ist aber nichts Anderes als das, was von jeher der Anschauung von der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes zu Grunde liegt. Auch das Hellsehen scheint ja, wie in früheren Abhandlungen ausgeführt wurde, auf ein solches über Raum und Zeit stehendes überindividuelles Wissen hinzuweisen, wenn auch seine physikalischen Bedingungen vielleicht innerhalb der Materie, gegebenenfalls in jenem unwägbarem Fluidum zu suchen sind, mit dem bereits die mittelalterlichen Naturphilosophien die moderne Anschauung des Weltäthers vorweggenommen hatten.

Nehmen wir also wenigstens theoretisch die Existenz einer solchen überindividuellen, mit Bewußtsein begabten aktuellen Energie an — wie stellt sich zu dieser die Einzelseele, d. h. das, was wir die Seele des Menschen nennen? Nach der Bibel ist die Seele von Gott geschaffen worden, d. h. von jenem überindividuellen Weltgrund ausgegangen. Das würde also, unserer Auffassung gemäß, bedeuten, daß sich jene Energie spalten könne, d. h., daß einzelne Teile sich von ihr loslösen, oder sich soweit in Materie einhüllen, daß sie sich auf den jeweiligen Dichtigkeitsgrad einstellen. Theoretisch ist auch gegen diese Anschauung, die somit eine Erneuung der früheren Monadenlehre darstellt, nichts einzuwenden, und es möge darauf hingewiesen werden, daß darauf die ganze indische Philosophie mit ihren Yogasystemen beruht, während ihr anderseits die Anschauungen unserer großen abendländischen Mystiker, vor allem die Meister Eckharts, nahe kommen, nach denen im Menschen ein Prinzip vorhanden ist, das in gleicher Weise der Zeitlichkeit und Ewigkeit angehört. Dieses seelische Prinzip steht einerseits mit den niedrigeren Prinzipien wie dem Ichbewußtsein in Verbindung, anderseits aber auch mit dem Weltgeist als solchem, von dem es ja nur ein Teil ist, indem es (nach der dazu notwendigen Ausbildung, indem alle niederen Schwingungen der Seele zur Ruhe gebracht werden) von dem Weltgrund durchstrahlt wird, und damit zugleich seine innere Verwandtschaft mit diesem wiedererkennt. Dies ist die unio mystica, die in allen mystischen Systemen wiederkehrt. Diese Berührung der Einzelseele mit Gott würde sich von diesem Standpunkte aus ebenso als Kraftwirkung auffassen lassen, wie das offenbar bei der Gedankenübertragung der Fall ist. Wir sehen auch hier: es besteht grundsätzlich keine Veranlassung, vom Standpunkt unserer heutigen Erkenntnisse aus, jene uralten religiösen Vorstellungen als unmöglich zurückzuweisen, sondern sie lassen sich wenigstens theoretisch in unser heutiges Weltbild einfügen, das freilich in dieser Hinsicht etwas anders aussieht, als es noch vor einem halben Jahrhundert der Fall gewesen ist *).

Um es nochmals zu sagen: es handelt sich hier nicht um wissenschaftliche Beweise, sondern nur darum, für die durch das religiöse Erlebnis gefundenen Erkenntnisse eine Form zu finden, die mit unseren heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht in Widerspruch steht. Als eine solche ergibt sich der Begriff der Energie, deren Umwandlung in Stoff heute als Deutungsprinzip in der modernen theoretischen Physik zusehends an Bedeutung gewinnt. Auch bisher noch unbekannte Vorgänge, wie die Materialisationen und die Teleplastik, scheinen sich dem einzufügen. Auch der Weltäther gehört dazu, den auch die Relativitätslehre nicht aus der Welt geschafft hat. Es ist also hinter oder über jenem noch eine absolute Energie denkbar, wobei daran zu erinnern wäre, daß in der indischen Philosophie das Akasha, das etwa unserer heutigen Vorstellung vom Weltäther entspricht, als Emanation des Atma gilt, der seinerseits wieder als Produkt einer Substanz aufgefaßt wird, die Allem zu Grunde liegt. Auch diese ließe sich als energetisch auffassen, nur daß sie sich in gleicher Weise als Geist und Stoff zu äußern vermag.

Die Ähnlichkeit der modernsten Vorstellungen der theoretischen Physik mit denen der altindischen Philosophie ist vielleicht der Grund dafür gewesen, daß der Arzt und Philosoph C. L. Schleich hier eine Deutung für jene Vorgänge zwischen Weltgeist und Einzelseele suchte, indem er den nervus sympathicus als Aufnahmeorgan für die höchsten kosmischen Strömungen im Menschen ansah *). Diese Annahme stellt also den ersten Versuch dar, das religiöse Erleben sozusagen auf eine physikalische Basis zu stellen. Der nervus sympathicus ist jenes viel verschlungene Nervensystem, das, aus dem „Grenzstrang" und dem Sonnengeflecht bestehend, mit den Ganglienzellen, aber auch dem Rückenmark in Verbindung steht, also jenem Organ, in welchem nach der Esoterik die Kanäle übersinnlicher Erkenntnis entlang laufen; ein Teil von ihnen befindet sich rechts und links davon, so daß sich daraus jene symbolische Figur ergibt, die als Merkurstab, aber auch als Schlangenstab des Moses bekannt ist. Daß bei den Griechen die Ärzte noch mit Hilfe übersinnlicher Erkenntnisse heilten, ist aus der Verbindung des Priestertums mit der Heilkunde, besonders aber durch den Heilkultus von Epidaurus erwiesen. Der Sympathicus spielt bei den Übungen der Yogaschüler eine hervorragende Rolle: sie wirken systematisch auf ihn ein, um durch Einpressung bildhafter Vorstellungen in ihm allmählich eine Reinigung des Unterbewußtseins zu erreichen, das für die höhere seelische Schulung unbedingt notwendig ist. Schleich nahm also an, daß dieser Nerv das Aufnahmeorgan für kosmische Strömungen sei, also auch zu einer Verbindung der Menschenseele mit dem Weltgeiste diene, wobei noch daran zu erinnern ist, daß nach der Esoterik das höchste spirituelle Organ im Menschen seinen Sitz im Kopfe, also in der Verlängerungslinie des Rückenmarks hat — von hier aus werden dann diese Empfindungen bis zum Unterbewußtsein geleitet, um als religiöses Erlebnis auch dem Oberbewußtsein zugänglich zu werden.

In der Tat setzt die religiöse Anschauung, daß die menschliche Seele von Gott geschaffen und unter Umständen einer Verbindung mit ihm zugänglich ist, die Annahme voraus, daß in uns ein Organ vorhanden sei, das zur Aufnahme dieser kosmischen Kraft fähig ist, und daß dieses (man vergleiche dazu das bekannte Wort Goethes von der Sonnenhaftigkeit des Auges) weit über das hinausgehen muß, was auch das Unterbewußtsein zu leisten vermag. Ein entsprechendes Aufnahmeorgan als solches setzt ebenfalls einen Träger dieser Empfindungen voraus, für den dieselben Voraussetzungen gelten. In dem oben vorgetragenen Sinne läßt sich die Seele als Energiepotenz auffassen, die gleichzeitig mit dem göttlichen Lichtmeer und dem menschlichen Unter- und Oberbewußtsein in Verbindung steht. Von den Medien Kohnstamms wird jenes die „Gesamtheit", das seelische Prinzip als solches das tiefste Unterbewußtsein genannt. Von ihm, dem in der esoterischen Literatur als Sitz die Zirbeldrüse zugewiesen wird, gehen die religiösen Erlebnisse aus, die, wie es beim Christentum der Fall war, ihre magische Kraft durch eine Umwälzung der gesamten Verhältnisse bewiesen. Erst ihre Verarbeitung durch das Unterbewußtsein (vgl. den Römerbrief des Apostels Paulus) hat zu dem Aufkommen des Dogmas geführt, das später für das Ursprüngliche gehalten wurde.

Es möge gestattet sein, vom Standpunkte dieser neuen Psychologie noch einen Blick auf die Welt der Symbole zu werfen, deren Bedeutung neuerdings auch die Reli-

*) In ähnlicher Weise ließen sich Sündenvergebung und Gebetserhörung auffassen, indem (etwa analog der Telepathie) eine Verbindung zwischen Gott und Menschenseele angenommen wird; freilich an sich nur auf Grund einer magischen Steigerung des menschlichen Seelenlebens, wie sie der gesamten religiösen Phänomenologie zu Grunde liegt.

*) Vgl. die Abhandlung von Schwab, Das sympathische Nervensystem. Psychische Studien, 49. Jahrgang. 9. Heft ff.

gionswissenschaft einzusehen beginnt. Sie stellt von diesem Standpunkte aus den Versuch unseres Unterbewußtseins dar, die Erlebnisse im tiefsten Sinne in irgendeiner Form auch dem Tagesbewußtsein zugänglich zu machen, die natürlich nur als Bild und Gleichnis möglich ist. So kehren diese Symbole in der Antike immer wieder (der Apfel in der Unterweltsage der Hellenen und in der biblischen Schöpfungsgeschichte; der Widder, bzw. das Vließ, im Neuen Testamente das Lamm; der Drache als Symbol der Überwindung der niedrigen Natur des Menschen; das Kreuz schon in der berühmten Stelle von Platos Timäus usw.) und beweisen, daß man überall gleiche Erlebnisse in die gleichen Formen gefaßt hat. Auch die biblische Apokalypse (Schwab deutet in der erwähnten Abhandlung das Weib als den Solarplexusmenschen) gehört meines Erachtens wie manche Vision der alttestamentlichen Propheten hierher, die eben Übersinnliches in symbolischer Form schauten, vielleicht auch die vielumstrittenen Worte Christi vom jüngsten Gericht, da unter dem Menschensohn nicht notwendigerweise er selbst verstanden zu werden braucht — es kann sich hier sehr wohl um Andeutungen von späteren Entwicklungsperioden der Menschheit handeln, die er aber (wie alle Hellseher) als gegenwärtig oder in naher Zukunft bevorstehend glaubt *).

Von hier aus fällt schließlich etwas Licht auf einen biblischen Bericht, der von jeher die verschiedenste Auslegung erfahren hat, ich meine das bekannte Pfingstwunder Apostelgeschichte 2, 2, nach dem plötzlich ein Brausen vom Himmel kam, wie wenn ein Sturmwind daherfährt, und das ganze Haus erfüllte, wo sie saßen. Der Hergang ist je nach der Auffassung der Interpreten verschieden gedeutet worden: entweder als Entstellung eines inneren Erlebnisses oder als Niederschlag animistischer Vorstellungen usw. Nun ist natürlich der zunächst gegebene Weg der, sich an den Bericht selbst zu halten, der in einer an sich guten Überlieferung enthalten ist, und sich nach Parallelen umzusehen. Diese sind auf dem weiten Gebiete des Okkultismus dazu von jeher vorhanden gewesen, und zwar von solcher Ähnlichkeit, daß sie schon frühzeitig aufgefallen und zur Erklärung des Pfingstwunders herangezogen worden sind. Es betrifft dies die Erschütterung der Umgebung eines Herdes paraphysischer Kraft, wie sich Dr. E. Mattiesen in einer Abhandlung „Ein wenig beachtetes physikalisches Phänomen" in der Zeitschrift des Revalobundes, Jahrgang 2, Nr. 10 ausdrückt: es wurde ein Strom zusammengepreßter Luft empfunden sowie ein Geräusch, das diesen Vorgang verursachte; man kann, wie Mattiesen richtig bemerkt, das Brausen als ein Phänomen selbständiger Art, aber auch als mißverständliche Auffassung der Erschütterung selbst ansehen. In der Apostelgeschichte ist nur von einem Brausen die Rede, das aber natürlich als Folge einer Erschütterung angesehen werden kann. Solche Erschütterungen werden nicht nur von der Mediumschaft David Homes berichtet (Proc. S. P. R. 35, 199), sondern auch von Spukfällen, wobei eine Hütte heftig zu erzittern begann; man merkte das an dem Strom der zusammengepreßten Luft in der Höhe und an dem Geräusch, welches die Bewegungen verursachte (H. R. Schoolcraft: Hist. and statist. information etc.). Von Home wird übrigens berichtet, daß Zeugen von dessen Haupte Flammenzungen oder Strahlen ausgehen sahen. Er hatte mit einem Sitzungsteilnehmer zuvor die Wunder der ersten Pfingsten erörtert und gab an, daß die Geister das Geräusch des Windes erzeugt hätten, desgleichen die unbekannte Sprache und die Feuerzungen, um zu beweisen, daß die gleichen Dinge auch jetzt noch wieder geschehen könnten (Proc. S. P. R. 35, 157). Auch von religiösen Andachten wird Ähnliches mitgeteilt: so erzitterte während einer Predigt das Gebäude so heftig ohne jede ersichtliche Ursache, daß die Andachtsübungen einige Zeit unterbrochen werden mußten und viele Gemeindemitglieder in Furcht gerieten (Crowell: The identity of primitive christianity and modern spiritualim. New York 1874.) Von Philipp Neri wird berichtet, daß es bei seinen Predigten schien, als ob sein Herz aus der Brust herausspringen wollte, und alles, was um ihn war, zitterte dann wie von einem Erdbeben erschüttert (Görres: Christliche Mystik 2, 7). Bei letzteren Berichten wird man natürlich einwenden können, daß sie unter dem Einflusse der biblischen Erzählungen entstanden seien; aber sie ähneln in derartiger Weise anderen Angaben dieser Art, daß die Auffassung tatsächlich näher liegt, daß gewisse Kraftwirkungen stattgefunden haben, also vielleicht, wie Matthiesen S. 299 meint, ein „Verpuffen" freiwerdender telekinetischer Kraft, welche die erwähnte Wirkung hervorbrachte. Für Apostelgeschichte 2 käme also sehr wohl die Auffassung in Betracht, daß es sich um Kraftübertragung gehandelt habe, indem eine höhere spirituelle Energie (der „heilige Geist") vielleicht unter Umsetzung in niedere Formen auf die Nachfolger Christi übertragen wurde — der Vorgang wird 2, 17 denn auch nicht anders aufgefaßt und in Verbindung mit der Wiederkunft Christi gebracht, die in diesem Sinne tatsächlich als Andeutung einer weiteren Entwicklungsstufe der Menschheit aufgefaßt werden kann.

Innerhalb der parapsychologischen Forschung macht sich gegenwärtig die Tendenz bemerkbar, an Stelle überkritischer Einstellung an die Phänomene selbst heranzugehen und von da aus, d. h. ihrer sachlichen Gegebenheit zu einer annehmbaren Deutung zu gelangen. Dasselbe wird über kurz oder lang auch für die moderne Theologie notwendig sein — sie wird auf dem Gebiete des Okkultismus genug Material finden, das ihr zur Deutung ihrer Fragen behilflich ist.

Rochlitz Hans Hänig

*) Vgl. das Buch von E. Schouré, Die großen Eingeweihten. Zum ersten Male hat dieser in genial-intuitiver Weise von Christus ein Bild gezeichnet, wie es auch moderne Theologen in steigendem Maße zu erfühlen beginnen.

Verteilung der Religionen und Konfessionen der Erde

Europa — Christen und Nichtchristen — Die einzelnen Erdteile — Protestanten und Katholiken

Es wird wohl zum größten Teil an seiner politischen Vormachtstellung und an den verschiedenen Maßstäben unserer Karten in den Atlanten liegen, daß wir uns Europa viel zu groß vorstellen und damit unseren ganzen Planeten unter einem unberechtigten europäischen Vorurteil betrachten. In Wirklichkeit stellt das Verhältnis sowohl der Kontinentalgrößen als auch der Religionen Europa an eine ganz bescheidene Stelle. Es ist nur um einen Bruchteil größer als Australien, — Amerika und Asien haben den vierfachen und Afrika hat den dreifachen Flächeninhalt. Und allein China hat ebensoviel Einwohner wie Europa!

Mit 95,5 % Christen ist Europa der christlichste Kontinent. Aber es wäre wieder ein europäisches Vorurteil, deshalb anzunehmen, daß die Welt christlich wäre. Denn wie die nachstehende Darstellung zeigt, ist das Christentum zwar die größte Religion, umfaßt aber doch nur ein Drittel der Erdbevölkerung.

Von den Bewohnern der Erde sind:

Christen	35 %
Buddhisten	27 %
Mohammedaner	15,4 %
Brahmanen	14 %
Heiden	8 %
Juden	0,6 %

Das Christentum ist über die einzelnen Erdteile sehr verschieden verteilt. Amerika und Europa sind zu etwa 95 %, Australien zu 85 % ihrer Bevölkerung christlich. Dagegen sind von den Bewohnern Afrikas 5 % und von denen Asiens nur 2,8 % Christen. Aber gerade Asien ist ausschlaggebend, da seine Bewohner fast zwei Drittel der Menschheit darstellen. Daß hier die Christen einen verschwindenden Bruchteil der Bevölkerung bilden, erklärt sich leicht durch die Vormachtstellung von Buddhismus, Brahmanismus und Mohammedanismus. Macht man sich ein Bild von der Verteilung der Christen über den Erdball, so muß man die eigenartige Tatsache feststellen, daß das Christentum lediglich in Europa und dem von Europäern besiedelten Amerika heimisch ist. Denn die Europäer dieser beiden Kontinente machen 93 % der gesamten Christenheit aus.

Von allen Christen der Erde wohnen:

in Europa	68 %
in Amerika	25 %
in Asien	4,6 %
in Afrika	1,4 %
in Australien	1 %

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, in welchem Größenverhältnis die einzelnen christlichen Konfessionen zueinander stehen. In Deutschland sind zwei Drittel der Bevölkerung Protestanten und ein Drittel Katholiken. Dagegen ist das Verhältnis in Europa gerade umgekehrt.

Es sind von den Christen

Europas:

römisch-katholisch	47 %
evangelisch	26 %
griechisch-katholisch	27 %

der Erde:

römisch-katholisch	47 %
evangelisch	32 %
griechisch-katholisch	21 %

Das Verhältnis von Katholiken zu Protestanten ist also in Deutschland wie 1:2, in Europa wie 2:1 und auf der Erde wie 3:2.

Ruhla Walther Heering

Freundschaftsarbeit der Kirchen in Halle a. S.

16.—18. Mai

Ich bin nicht gern nach Halle gegangen. Zwar habe ich sehr gute Freunde dort. Aber Halle ist keine Kongreßstadt. Es hat große Säle, aber sie bleiben leer. Die Bevölkerung ist so zerrissen, vielleicht auch so fleißig, daß sie keinen Wert darauf legt „zusammenzukommen". So bleiben die Fremden mehr oder minder allein. Dann wäre es schon besser, man träfe sich in einer kleinen Stadt, in irgendeiner schönen Ecke. Wenn Siegmund-Schultze mit seinen Getreuen auf Burg Lauenstein zusammenkommt, zählt die Präsenzliste mehr Namen, als wir jüngst in Halle.

Aber das Treffen war dennoch gut. Die Stadt vom Frühling geschmückt. Johannes Ficker bewies uns, daß sie Kunstwerke ersten Ranges in sich birgt: man war schon so oft dort und hat das noch nicht gesehen. Professoren und Generalsuperintendenten und andre wertvolle Freunde der Sache waren zur Stelle. Nur die Studenten fehlten.

Es gab da noch einen Grund, weshalb ich nicht gern nach Halle ging. Der „Weltbund" — genauer die „Deutsche Vereinigung des Weltbundes" — „für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" hat das letzte Mal in Frankfurt a. M. getagt und ist dort nicht ganz harmonisch verlaufen. Wir gerieten dort über recht ernste Sätze auseinander. Die CW hat ja den Nachklang davon in Nr. 10 d. v. J. gebracht. Ich bin nun selbstverständlich ein großer Freund disputierender Versammlungen. Aber wo es einer so umstrittenen, praktisch wichtigen, ja drängenden Sache gilt, da bleibt es peinlich, wenn man über den Konflikt von Überzeugungen nicht hinauskommt und schließlich eine klare Stellungnahme, eine klare Front nicht vorhanden ist. Die Unklarheit über das Weltfriedensproblem in der christlich-kirchlichen Welt ist groß, so daß Klarheit des Zieles, Einmütigkeit des Gewissens genau der Punkt ist, um den man ringt. Und da soll eine Gruppe wie diese, die sich eben in den Dienst dieses Zieles gestellt hat, wenigstens in ihrem engeren Kreise sich verstehen und denen draußen ein geschlossenes Angesicht zeigen. Würde das in Halle besser geraten?

Siegmund-Schultze sprach über „die Stellung des Christen zum Volksgenossen und zum Feind". Frei, aus seiner persönlichen Lebensarbeit heraus, entwickelte er das Problem und unterließ nicht, an die Frankfurter Verhandlungen anzuknüpfen. Erich Foerster, der in Frankfurt den Vortrag hatte, war auch zugegen. So kam es zu einer ernsten, rückhaltlosen, aber immer auf das Gemeinsame bedachten Aussprache. Bischof Jensen von Herrnhut leitete sie. Frau Octavia Müller aus Thüringen, Lic. Piper von Göttingen, Karl Müller von Apollensdorf, Kötzschke von Prösen sprachen, ehe noch Foerster das Wort nahm, und bereiteten das Zwiegespräch zwischen diesem und Siegmund-Schultze trefflich vor, in das noch Katz aus Baden und Laun von Gießen sich mischten. Es wäre mir ein Leichtes, auf Grund meiner Aufzeichnungen den Lesern einen Begriff der Reden und Gegenreden zu geben; aber Zeit und Raum sind knapp, wenn der Bericht noch in die fällige Nummer soll. Es wird ja alles in der „Eiche" gut zu lesen sein. Genug, daß Siegmund-Schultze feststellte, eine gemeinsame Theorie zur Sache den Kirchen zu geben sei noch nicht möglich, aber wir seien uns in der Fragestellung und in der Antwort während der letzten Jahre viel näher gekommen. So ist es. Wir kommen uns näher.

Am andern Tage hatte ich über „die Verpflichtung der Kirchen zur Friedensarbeit" zu reden. Da war die Situation eine ganz andre. Probleme zu wecken oder zu pflegen gab es da nicht; es galt die Aufgabe zu zeigen und den Willen zu ihrer Befolgung zu stärken. Ich hatte nur Selbstverständlichkeiten zu sagen und mußte geradezu meinen Ehrgeiz darin finden, das zu tun. Es gelang denn auch, wie die rückhaltlose Zustimmung der Versammelten bewies. Wertvolle Ergänzungen boten noch Katz, Pfarrer Hagemeyer von Halle, unser gastfreundlicher Wirt, Siegmund-Schultze, Theophil Mann von Stuttgart, der Methodist, einst Sekretär unsers deutschen Zweiges, Maas von Heidelberg, Bischof Jensen und D. Spiecker. Als Schluß und Beschluß der Verhandlungen beider Tage ergab sich die folgende einstimmig angenommene Erklärung:

Die in Halle am 16.—18. Mai versammelten Freunde des Weltbundes verkennen nicht die Schwierigkeiten, die sich einer Klarstellung der Pflichten des einzelnen Christen und der Kirchen in der Friedensfrage entgegenstellen. Sie freuen sich aber der verheißungsvollen Annäherung der Anschauungen, die sich auf der gegenwärtigen Tagung des Weltbundes als Ergebnis langjährigen Ringens bundesgenössischer Kreise um diese Frage zeigt. Sie sind einig darin, daß die Christen von ihrem Herrn den Auftrag zur Friedensarbeit erhalten haben. Sie erheben daher den heiligen Anspruch an die Kirchen, für die Sache des Friedens tapfer einzutreten. Wie die Kirche Christi Gewissen der Menschheit werden soll, so sollen die Kirchen der Erde ihren Völkern den Weg zum Frieden weisen.

D. Spiecker leitete in seiner herzlichen gütigen Art das Ganze. Die Mitgliederversammlung war besonders interessant. Aber auch sonst fehlte es nicht an Zugaben zu den Verhandlungen, für die wir dankbar waren: des D. Schöttler von Magdeburg Eröffnungspredigt, des D. Lütgert von Halle Abendvortrag über „internationale Zusammenarbeit der Kirchen zur Lösung sozialer Fragen", die Begrüßungsversammlung mit einer selten glücklichen Reihe von Begrüßungsansprachen und die Schlußversammlung mit freien Reden von D. Eißfeld, Pfarrer Maas, Prediger Keip, dem Superintendenten der bischöflichen Methodistenkirche in Cottbus. Aus Holland, Schweden und Dänemark grüßten uns die Brüder Pastor Wissing (Vught), Pastor D. Sjöberg (Kirksherve) und Pastor Brodersen (Kvislemark). Endlich sei noch der Andachten gedacht, mit denen die beiden Hauptversammlungen eröffnet wurden, von D. Eger (Halle) und D. Meyer (Magdeburg) gehalten.

Man kann nur zuversichtlich für diese Sache in die Zukunft blicken.

Marburg Martin Rade

Vom Weltprotestantismus der Gegenwart

Der Reformierte Weltbund und die Konferenz „Für Glauben und Verfassung"

Wie bekannt, ist die Anregung zur Konferenz von Lausanne von amerikanisch-anglikanischer Seite ausgegangen. Obschon die Konferenzleitung eine breiteste Basis herzustellen suchte, war doch damit naturgemäß ein besonderes Interesse an der Frage nach dem Wesen der Kirche und des bischöflichen Amtes von vornherein gegeben. Das hat auf eigentlich protestantischer Seite zunächst eine gewisse Zurückhaltung, ja vielleicht sogar ein Mißtrauen bewirkt, das bereits da und dort laut geworden ist, nicht nur in liberalen Kreisen, sondern z. B. auch an der Genfer Tagung der Vertreter kontinentaler reformierter Kirchen.

Andern kirchlichen Gemeinschaften war die Teilnahme aus andern Gründen nicht leicht. Der Deutsche Evangelische Kirchenbund glaubte sich bisher nicht offiziell vertreten lassen zu können, weil die Vertretung in Glaubensfragen außerhalb seiner Kompetenz liege. Da der Konferenzleitung aber selbstverständlich viel an der Vertretung des größten protestantischen Kirchenkörpers des Kontinents liegt, beschloß sie in ihrer kürzlichen Sitzung, 35 Sitze für die protestantischen Kirchen Deutschlands zu reservieren, wobei 5 Mitglieder für den deutschen Reformierten Bund eingeschlossen sind.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat nach langem Zögern endlich seine offizielle Teilnahme zugesagt, nachdem die Abgeordnetenversammlung von Glarus ihre Zustimmung gegeben hatte. Dies geschah, obschon die schweizerischen Kirchen im allgemeinen kein dogmatisches Glaubensbekenntnis besitzen. Der Glaubensgehalt, wie er in den Liturgien und Ordinationsformeln ausgedrückt ist, schien der Leitung die notwendige Bedingung der Zulassung zu erfüllen; worüber die Entscheidung übrigens bei den eingeladenen Kirchen selbst liegt. Der Schweizerische Kirchenbund, der zur ersten Konferenz nach Genf nur einen „freundlichen Beobachter" entsandt hatte, entschloß sich in diesem Fall zu einer offiziellen Beschickung der Konferenz erst auf dringende Einladung der Konferenzleitung. Nicht nur, da eine Abwesenheit der Vertretung des gastgebenden Landes untunlich gewesen wäre. Auch nicht nur aus dem starken Interesse, das die Einigungsbewegung in der Schweiz findet, und aus dem Gefühl heraus, daß die praktische Einigungsbewegung durch andere Bestrebungen ergänzt werden muß, die auch der Glaubenseinigung dienen. Sondern der Kirchenbund fand auch, daß es bei der starken anglikanischen Strömung in der Weltkoferenz angemessen sei, den protestantischen und in diesem Fall den reformierten Gesichtspunkt kräftig zum Ausdruck zu bringen.

Eine große Zahl von Kirchen hat ihre Beteiligung seither zugesagt. Selbstverständlich sind die englischen und amerikanischen Kirchen stark vertreten, obschon auch hier Unterschiede anzutreffen sind. So hat z. B. die amerikanische Baptist Convention eine Ver-

tretung zugesagt, während die englischen Baptisten abgelehnt haben. Von europäischen Kirchen, von denen eine Vertretung zu erwarten ist, werden offiziell bisher folgende genannt: die Norwegische Kirche (6 Sitze), die Französisch-Lutherische Kirche (3), die Schwedische Kirche (8), die Dänische Kirche (6), die Lutherische Kirche Ungarns (5), die Evangelische Kirche der Slowakei (4), die Lutherische Kirche Estlands (3), die Lutherische Kirche Lettlands (3), die Methodisten (10), dazu verschiedene andere methodistische Zweige, die Brüdergemeine in Großbritannien (2), die Schottischen Kirchen (16), die Ungarisch-Reformierte Kirche (4), die Böhmischen Brüder (3), die Deutsch-Lutherische Kirche in der Tschechoslowakei (4), die Waldenser (1), die Reformierten Kirchen Frankreichs (4), die Quäker Großbritanniens (2), die Kongregationalisten (3), die Anglikanische Kirche in England und Irland (15), die Anglikanische Kirche in Schottland (3).

Ebenso sind außer amerikanischen Kirchen eine größere Anzahl von östlichen Orthodoxen, sowie der Missionskirchen vertreten. Auch die Tschechoslowakische Katholische Nationalkirche und die Russische Emigrantenkirche (unter diesen Bulgakoff und Arseniew sowie der Metropolit Eulogios in Paris).

Ein ausgesprochener Widerstand gegen die Konferenz ist bisher laut geworden vor allem als Gegensatz gegen die bischöfliche und dogmatische Orientierung der Konferenz. Dazu ist folgendes zu sagen:

Die Konferenzleitung hat sich bemüht, eine Basis zu finden, die viel mehr die grundlegende religiöse Tatsache zum Ausdruck bringen soll als eine dogmatische Interpretierung dieser Tatsache. Die dogmatische Verständigung über die Tatsache selbst soll ja eben ein Teil der Aufgabe der Konferenz sein. Anderseits ist die Diskussion über die beste Form der kirchlichen Verfassung überhaupt heute in der Christenheit wieder lebendig geworden. Man darf wohl sagen, daß bis weit in protestantische Kreise hinein, wie die Preußische Generalsynode zeigte, eine bischöfliche Verfassung für eine zukünftige vereinigte Kirche nicht mehr so stark abgelehnt wird wie früher, vorausgesetzt, daß in einer solchen Leitung eine glückliche Vereinigung zwischen dem episkopalistischen und presbyterial-demokratischen Element gefunden werden kann.

Alle diese Probleme sind heute so scharf geladen, daß es einer außerordentlichen Weisheit und Brüderlichkeit und einer besonderen Gnade Gottes bedarf, damit in Lausanne der kühnste Versuch zur theologischen Verständigung nicht einen neuen Zankapfel in die Christenheit hineinwerfe. Es ist dafür nötig, daß auch die religiöse Presse mit äußerster Behutsamkeit diese Frage behandle. Es ist selbstverständlich sehr viel leichter — und wird auch bereits von exklusiv protestantischer wie anglokatholischer wie von liberaler Seite geübt — von vornherein der Konferenz ein „Unmöglich" zuzurufen und Knüppel auf ihren Weg zu werfen, als mit dem Willen zur brüderlichen Auseinandersetzung, aber ebenso mit der Entschlossenheit, nichts Wesentliches des uns anvertrauten geistigen Erbes zu verraten, nach Lausanne zu gehen.

Einzelne Kirchen oder Kirchengruppen haben besondere theologische Ausschüsse eingesetzt, um die Stellung zur Lausanner Konferenz vorzubereiten und festzustellen, wo ein Verständigungswille Zugeständnisse machen kann und wo es sich darum handeln muß, trotz größtem brüderlichem Entgegenkommen der eigenen Überzeugung festen Ausdruck zu geben.

Auf einer Versammlung der kontinentalen Sektion des Reformierten Weltbundes in Genf wünschten die anwesenden Vertreter in dieser Hinsicht eine gewisse Führung zu erhalten. Daraufhin hat das kontinentale Komitee der östlichen Sektion des Reformierten Weltbundes durch Professor W. A. Curtis, Edinburgh, den feinen schottischen Gelehrten, der ebenso tief im protestantischen Geist wie in der ökumenischen Bewegung wurzelt, den reformierten Kirchen nachstehende Anregungen und Vorschläge gemacht, die im Quarterly Register, dem Organ des Bundes, in diesem Monat erschienen sind:

„Kein Gegenstand erregte auf der Genfer Konferenz vom September 1926 größeres Interesse und lebhaftere Diskussion als die Stellung der dem Weltbund angehörenden Kirchen zu der Faith and Order-Bewegung. Eine nicht geringe Zahl reformierter Kirchen auf dem Kontinent hatten Bedenken, an der Lausanner Konferenz teilzunehmen, und einige hatten so gut wie beschlossen, davon abzustehen. Die Konferenz beschloß schließlich, eine herzliche Beteiligung an der Bewegung zu empfehlen. Der Wunsch nach einer Wegleitung von Seiten des Weltbundes wurde nachdrücklich und allgemein von den anwesenden Delegierten erhoben. Es wurde darauf hingewiesen, daß der Weltbund keine offizielle Erklärung über Faith and Order abgegeben hatte und dies nur auf einer Tagung des Councils tun könnte. Jedoch war der Weltbund offiziell auf der ersten großen Konferenz von Faith and Order in Genf im August 1920 durch den Generalsekretär und Professor Curtis als den Vorsitzenden der östlichen Sektion vertreten, und zahlreiche Teilnehmer an der unmittelbar vorhergehenden Konferenz der kontinentalen Kirchen des Weltbundes in Lausanne waren in Genf als Delegierte ihrer Kirchen. Die östliche Sektion und das Pittsburg Council erhielten Berichte über die Genfer Versammlung von dem kontinentalen Komitee der östlichen Sektion und hatten diese genehmigt. Unter diesen Umständen wurde das kontinentale Komitee veranlaßt, Anregungen auszuarbeiten und den Interessenten im Quarterly Register zu unterbreiten. Sie folgen hier: 1. Unsere Kirchen sollten so stark wie möglich vertreten sein und sich an den Verhandlungen in Lausanne aktiv und im Geiste der Herzlichkeit beteiligen. 2. Falls nötig oder sonstwie angezeigt, sollten ihre Delegierten darauf bedacht sein, in Lausanne als eine presbyterianische Gruppe zum Zweck gemeinsamer Beratung zusammenzukommen. 3. Die Delegierten sollten es sorgfältig vermeiden, Resolutionen oder irgendwelchem Programm ihre Zustimmung zu geben, die die Kirchen des Reformierten Weltbundes ernstlich trennen oder unsere vorhandene Solidarität bedrohen würden. 4. In jedem Plan für die Wiedervereinigung der Christenheit sollte ein vernünftiges Maß von Freiheit gewahrt bleiben: a) mit Bezug auf die verfassungsmäßige Autonomie der Kirche und die Freiheit, ihr Leben in geordneter organischer Entwicklung zu gestalten, und b) mit Bezug auf Denken und Leben der einzelnen Pfarrer und Laienglieder. 5. Mit Nachdruck sollten die nationalen Verpflichtungen der Kirchen in jedem Lande hervorgehoben werden: a) gegenüber dem Volke, indem sie sowohl eine seelsorgerliche wie eine missionarische Verantwortung für dasselbe haben, und b) gegenüber dem Staate, im Sinne loyaler Zusammenarbeit mit ihm unter gleichzeitiger Wahrung voller geistiger Freiheit und Selbstbestimmung. 6. Die Delegierten sollten darüber wachen, daß bei der Fixierung von Verständigungen und Erklärungen in Lehr- und Verfassungsfragen in ihnen für reformierte Prinzipien, die wir für wesentlich ansehen müssen, und jene Wahrheiten, die als grundlegend in unserm System gelten, Raum gefunden wird. 7. Es sollte darauf hingewirkt werden, daß eine einwandfreie Definition des repräsentativen und konstitutionellen Charakters des Bischofsamtes, wie dasselbe für die künftige Organisation der Kirche in Vorschlag gebracht ist, erreicht wird. Die Auffassung, wonach die Kirche der Zukunft in keiner Weise verpflichtet oder gehalten sei, das Bischofsamt als an sich notwendig für das der Kirche zu betrachten, sollte im Lichte der Geschichte und der Forschung ausdrücklich als eine Grundlage für die Wiedervereinigung anerkannt werden. Das zukünftige Verhältnis des episkopalen Prinzips zum presbyterialen muß in seiner praktischen Gestaltung, abgesehen vom Theoretischen, ausprobiert werden im Interesse einer praktischen Lösung, die die bischöflichen und die presbyterialen Elemente einander auf allen Punkten zu koordinieren gestattet und keines von beiden preisgibt."

Zürich Adolf Keller

Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage

Die internationale Kriegsverschuldung und die Reparationen — Deutsche Außenhandelsbilanz — Die uneinheitliche Lage der deutschen Wirtschaft

Die Nachwirkungen des großen englischen Streiks auf die europäische Wirtschaft, namentlich Englands und Frankreichs, die wir das letzte Mal aufgespürt haben, machen sich natürlich auch für Deutschland geltend. Aber noch viel stärker wirken auf die europäische Finanzlage ein die Nachwehen des Weltkrieges, und zwar nicht nur die nachklingenden Gesinnungen des Hasses und Grolls, sondern die ganz reale Tatsache der durch den Krieg verursachten Weltverschuldung. Wir spüren sie am eigenen Leibe in Gestalt von Steuern und hohen Preisen, ohne daß uns deren Zusammenhang mit der eigentlichen Ursache immer klar würde. Der Etat für 1928 macht, nachdem der für 1927 mit Mühe und unter Heranziehung aller Hilfsquellen balanziert worden war, heute schon dem Reichsfinanzminister Dr. Köhler schwere Sorgen, wie aus seinen Reden hervorgeht. Für 1927 wurden 400 Millionen aus Überschüssen und Teilen des Betriebsmittelfonds gedeckt, eine Summe, die nächstes Jahr nicht mehr zur Verfügung stehen wird. Dazu kommt aber, daß im Jahre 1928 zum ersten Male die volle Rate Reparation zu zahlen ist, wie sie im Londoner Abkommen vom 14. Januar 1925, dem Dawesabkommen, festgesetzt wurde. Sie beträgt nunmehr 2,5 Milliarden Mark jährlich, zu welcher Summe noch 350 Millionen irgendwie aufzubringen sind. Bereits lassen sich, vor allem in Amerika, Stimmen des Zweifels hören, ob Deutschland in der Lage sein wird, seinen Schuldverpflichtungen auf die Dauer nachzukommen. Jedoch verständlich wird diese deutsche Verpflichtung erst, wenn man sie im Zusammenhang der Weltverschuldung betrachtet.

Wie bekannt, konnte keiner der kriegführenden Staaten der Entente die Unsummen, welche der große Krieg kostete, aus eigenen Mitteln aufbringen. Die Hauptgeldgeber aber waren dort Frankreich und England, die wieder bei den Vereinigten Staaten Kredite aufzunehmen gezwungen waren. Die Notwendigkeit, Anleihen aufzunehmen, setzte sich nach dem Waffenstillstand von 1918 fort, da die aus-

gepowerten europäischen Staaten hauptsächlich Lebensmittel und Rohstoffe brauchten, um ihre Wirtschaft wieder in Gang zu bringen. Auch sie wurden von den Vereinigten Staaten auf Kredit geliefert, die ihrerseits die Mittel durch innere Anleihen aufbrachten. Der Stand der interalliierten Schulden war Mitte 1922 etwa folgender (in Millionen Dollar): Den Vereinigten Staaten schuldeten England 4136, Frankreich 3341, Italien 1648, Rußland 193, Belgien 377, andere Staaten 407, zusammen 10 102 Millionen Dollar. An Großbritannien schuldeten Frankreich 2844, Italien 2450, Rußland 3190, Belgien 44, die Dominions 732, Andere 565, zusammen 9825 Millionen Dollar. An Frankreich schuldeten Italien 186, Rußland 1188, Belgien 737, Andere 1101, zusammen 3212 Millionen Dollar. Die Schulden der Ententestaaten betrugen im einzelnen: Frankreich 6867, England 5269, Italien 4561, Rußland 4606, Belgien 1209, die britischen Dominions 752, Andere 2126 Millionen Dollar. Insgesamt handelt es sich um eine Schuld von 25 370 Millionen Dollar oder weit über 100 Milliarden Mark — eine gigantische Summe, die allerdings teilweise durch Guthaben bei andern Staaten ausgeglichen war. Es lag nun der Gedanke nahe, sich gegenseitig diese Schulden, die doch im gemeinsamen Kriegsinteresse gemacht worden waren, zu erlassen, namentlich England hat ihn propagiert.

Das letzte Wort aber hatte in dieser Frage naturgemäß der Hauptgeldgeber: die Vereinigten Staaten (U. S. A.). Allein die amerikanische Öffentlichkeit lehnte diese radikale Lösung ab. Die Begründung dieser Ablehnung ist bezeichnend für die Betrachtung geschäftlicher Dinge in den U. S. A. Sie wollten zwar kein drückender Gläubiger sein, aber aus Gründen der Geschäftsmoral und Ehrenhaftigkeit auf der regelrechten Begleichung der Schulden bestehen. Das geordnete Geschäft verlangt es. Die U. S. A. zeigten sich in der Tat nachgiebig in den einzelnen Fällen, zwar nicht, was die Schuldsumme selbst, wohl aber was die Verzinsung und die Rückzahlungsfrist betraf. So wurden mit den einzelnen Schuldnerstaaten im einzelnen verschiedene Fundierungsabkommen getroffen. Das erste kam mit Großbritannien am 18. Juni 1923 zustande, so, daß die Schuld in einem Zeitraum von 62 Jahren zurückzuzahlen ist, und zwar wurde für die ersten zehn Jahre nach 1922 ein Zinsfuß von statt ursprünglich 5%, nur 3%, von da ab von 3½% zugebilligt. Das günstigste Abkommen schloß Italien, dessen Schuld bis 1930 unverzinslich, von da ab von zehn zu zehn Jahren steigend von $^1/_8$% auf 2% ab 1980 verzinslich sein sollte. Ähnlich, jedoch nicht so günstig Jugoslavien. Für Frankreich gilt ebenfalls Unverzinslichkeit bis 1930, von da ab steigend von 1% bis 3½% ab 1965. Belgiens Kriegsschuld gilt überhaupt als unverzinslich, während seine Nachkriegsschuld ab 1935 mit 3½% verzinst werden soll. Mit 13 Staaten haben so die U. S. A. die Schuldenzahlung vertraglich mehr oder weniger entgegenkommend geregelt. Diese Regelung wird als nachsichtig beurteilt; denn die U. S. A. mußten an ihre eigenen innerstaatlichen Anleihegläubiger die eigene Schuld zu 4¼% verzinsen; auf diese Weise schenkt es den einzelnen Gläubigerstaaten einen erheblichen Teil der Schuld, für den es aus eigenen Mitteln aufkommt. Dieser Teil besteht aus der Summe, die sich aus der Differenz der Zinsfüße ergibt. Am meisten wird Italien erlassen, nämlich 74% der Schuld, am wenigsten Estland mit 10%, dazwischen Frankreich 50%, England 18%.

England ist nun seinerseits Gläubigerstaat von Frankreich, Italien und Rußland. Es konnte die Rückzahlungsbedingungen mit diesen Staaten erst vereinbaren, nachdem 1. seine Verpflichtungen an Amerika, 2. die Reparationszahlung Deutschlands geregelt war. Die Absicht der Regelung ging dahin, daß England etwa soviel jährlich von seinen Schuldnerstaaten erhalten will, als es selbst an Amerika zu zahlen hat; es suchte also den Ausgleich von Einnahmen und Ausgaben. Nun ist von Rußland, das erklärt hat, grundsätzlich die Schulden der zaristischen Regierung nicht anzuerkennen, vorläufig eine Rückzahlung (es handelt sich um 3190 Millionen Dollar) nicht zu erwarten. Trotzdem war, dank der Regelung der Reparationsverpflichtungen Deutschlands, gegen Frankreich und Italien ein weites Entgegenkommen möglich. Der Vertrag mit Frankreich (11. Juli 1926) regelt die Rückzahlung an England so, daß bis 1988 insgesamt 799,5 (gegen 655,1 Millionen Pfund Gegenwartsschuld am Tage des Vertragsabschlusses) beglichen sind. Das bedeutet bei Einrechnung der Zinsen einen Nachlaß von 53%. Noch günstiger schnitt Italien (27. Januar 1926) ab, das bis zum selben Jahr insgesamt 276,75 (gegen 610,8 Millionen Pfund Gegenwartsschuld) zu bezahlen hat, was dem Erlaß sämtlicher Zinsen und der größeren Hälfte des Kapitals, also 84% der Gesamtschuld, gleichkommt. Laufen die Abzahlungsraten von Frankreich, Italien und Deutschland vertragsgemäß ein, dann bedeutet die Summe dieser Raten den Betrag, den England an die U. S. A. zu begleichen hat. Stockt dagegen irgendwo die Zahlung, dann muß England aus eigenen Mitteln für den Rest aufkommen.

Nun hat Deutschland ab 1928 2500, davon 2000 Millionen Mark an die einzelnen Mächte, Reparationen zu leisten. Davon erhalten Frankreich 52, England 22, Italien 10, Belgien 8% usw. Frankreich wird davon einen Rest im Vergleich mit seinen eigenen Schuldverpflichtungen übrig behalten, Italien aus eigenen Mitteln einiges zulegen müssen. Auf dem Umwege über Italien, Frankreich und England laufen von den jährlich 2000 Millionen Mark deutscher Reparation 1500 Millionen Mark, also drei Viertel, nach den U. S. A. Das bedeutet, daß auf viele Jahrzehnte hinaus erhebliche deutsche Summen nach Amerika wandern, indem Deutschland die Schulden der europäischen Ententestaaten an Amerika zu zahlen hat. Der bekannte englische Volkswirtschaftler Keynes drückt das so aus: „Die Vereinigten Staaten leihen Geld an Deutschland, Deutschland transferiert dessen Gegenwart an die Alliierten, die Alliierten zahlen es an die Regierung der Vereinigten Staaten zurück. Nichts Wirkliches wird verschoben, Niemand ist um einen Pfennig schlimmer dran. . . . Niemand ißt weniger, Niemand arbeitet mehr. . . Wie lange kann das Spiel noch weitergehen? Die Antwort liegt beim amerikanischen Geldgeber." Hinter dies Wort ist allerdings ein großes Fragezeichen zu setzen; denn die Anleihen Deutschlands bei Amerika müssen doch verzinst und zurückgezahlt werden; und in Deutschland gibt es wirklich genug Leute, die weniger essen, schlechter wohnen, sich schlechter kleiden und mehr arbeiten müssen, weil diese Schuldverflechtung besteht, deren Anfang bei Deutschland und deren Ende bei Amerika liegt. Das Wort von Keynes gilt für Italien, Frankreich und England, nicht aber für Deutschland, dem die Schuldverpflichtung Sorgen genug bereitet, ja seine finanzielle und wirtschaftliche Zukunft in Frage stellt, nicht zuletzt durch das Dawesabkommen seine wirtschaftliche Selbständigkeit. Man darf gespannt sein, was die kommenden Jahre bringen werden.

Die Möglichkeit der Reparationszahlung hängt ab von unserer Handelsbilanz. Da Deutschland nicht mit Gold und nur einen Teil mit Kohle, kaum mit Eisen und Stahl, da starke Auslandskonkurrenz, bezahlen kann, muß es mit Arbeitsleistung bezahlen, so, daß Rohstoffe und Halbfabrikate eingeführt und als Fertigwaren wieder ausgeführt werden. Dieser Umstand fordert eine Handelsbilanz mit starkem Umsatz: hohe Einfuhr an Rohstoffen und Halbfabrikaten und hohe Ausfuhr an Fertigwaren. An Geldwert aber muß die Ausfuhr über der Einfuhr stehen, also aktiv sein. Die Bewegung der deutschen Handelsbilanz verlief nun seit Januar 1926 so, daß sie zunächst bis Mai 1926 aktiv bei recht geringem Gesamtumsatz war (alles am Wert des reinen Warenverkehrs gemessen), dann der

Gesamtumsatz anstieg, aber unter immer weiterem Auseinandergehen der Scherenschenkel von Einfuhr und Ausfuhr mit dem Resultat immer stärkerer Passivität bis März 1927. Dieser Umstand braucht keineswegs zu Besorgnis Anlaß geben; denn er fällt zusammen mit einer Belebung unserer Wirtschaft. Und in der Tat ist das Steigen der Einfuhrkurve auf die Einfuhr von Rohstoffen und Halbfabrikaten zurückzuführen. Es besteht die Hoffnung, daß in den kommenden Monaten auch die Ausfuhr steigt, wozu im März schon der Anfang gemacht wurde, so daß die Einfuhr an Rohstoffen ihre Kompensation an der Ausfuhr von Fertigwaren findet. Für das erste Quartal 1927 ist zu sagen, daß die Handelsbilanz einen Einfuhrüberschuß von 877 Millionen Mark aufwies. Das Defizit soll in Wirklichkeit um etwa 250 Millionen geringer sein; denn die Ausfuhr soll um etwa 1,5% unterschätzt und die Einfuhr um 3—5% überschätzt worden sein, was 200 Millionen ausmache; dazu kommt noch die unsichtbare Ausfuhr (Schiffsfrachten, Durchfuhr- und Versicherungsverkehr) mit 50 Millionen Mark. Die Statistik gibt nicht zu Besorgnis Anlaß, zeigt aber auch keine so starke Exportbelebung, wie wir sie für die Reparationszahlungen nötig hätten. Infolgedessen müssen die inländischen Wirtschaftsquellen ungeheuer angespannt werden, was in einer ärmlichen Lebenshaltung und kulturellen Gedrücktheit des Volkes zum Ausdruck kommen muß.

Über die innere wirtschaftliche Gesamtlage zu berichten, ist schwierig, denn sie ist nicht einheitlich. Im Ganzen hat der Innenmarkt eine starke Belebung erfahren, so vor allem in der Bau- und Eisenindustrie. Die Nachfrage nach Baumaterialien ist sehr stark und die Preise dafür sind gestiegen; die Ziegeleien sind vielfach nicht imstande der Nachfrage zu genügen. Die Eisen- und Stahlfabrikation hat einen erheblichen Aufschwung genommen; die Produktion des März liegt um 50% über der desselben Monats im Vorjahr, sie dient nicht etwa dem Export oder der Lagerung, sondern zur Befriedigung echten Inlandbedarfs. Im Kohlenbergbau scheint langsam sich die Überproduktion bemerkbar zu machen, die durch den englischen Streik eine Zeitlang unterdrückt war. Im Ruhrgebiet sollen schon wieder 700 000 Tonnen Kohle und 500 000 Tonnen Koks auf Halde liegen. In einer Märzwoche mußten rund 60 000 Feierschichten eingelegt werden, was bedeutet, daß an jedem Arbeitstage 10 000 Bergarbeiter arbeitslos sind. Zahlreiche Kündigungen sollen vorkommen und zwar immer in kleinen Trupps bis zu 50 Mann, um den Demobilmachungskommissar zu umgehen. Dennoch ist die Produktion an Kohle sehr stark. Der Schichtförderanteil des Mannes ist in den letzten Jahren dauernd gestiegen bis 2429 Kilogramm im Monat November gegen 2270 im Januar 1926 und 1845 im Monatsdurchschnitt 1913. Interessantes bietet der kürzlich ausgegebene Bericht des „Vereins für die bergbaulichen Interessen", auf den wir leider jetzt nicht ausführlicher eingehen können, der aber ebenfalls die Steigerung der Schichtleistung betont; während dagegen die Arbeitskosten je Tonne Nutzförderung von 10,4 Mark 1925 auf 9,6 Mark 1926 zurückgegangen seien. 1913 hätten die Arbeitskosten allerdings nur 7,27 Mark betragen; inzwischen aber ist die Kaufkraft des Geldes um 70% gesunken. Ich werfe die Frage auf: Wie verhalten sich die Verhältnisse der Kohlenpreise zu den Arbeitskosten zwischen 1913 und 1926?

Auf Belebung des Geschäftes läßt weiter schließen der Rückgang der unterstützten Vollerwerbslosen seit Jahresbeginn bis 1. April um 700 000, worunter allerdings die auf Grund verschärfter Bestimmungen ausgeschiedenen Erwerbslosen mit inbegriffen sind. Endlich deutet auch die Effektenhausse der letzten Monate auf Belebung der industriellen Tätigkeit und des Kapitalmarktes. Zwar erlebte die Börse am 13. Mai einen schwarzen Tag, indem die Kurse bis zu einem Fünftel stürzten. Die Schuld wird einer rigorosen Kredit einschränkenden Maßnahme der Reichsbank zugeschrieben. Aber, wie es scheint, erholen sich die Kurse wieder. Die französische Presse hat zum großen Teil erklärt, dieser Kurssturz sei künstlich veranlaßt, um zu zeigen, daß Deutschland nicht in der Lage sei, die Reparationsrate zu bezahlen.

Auf mehrere Anfragen, die die Sp. 395 abgedruckte Auslassung des sozialistischen Arbeiters betreffen: Das „Sonntagsblatt für das arbeitende Volk" kann durch die Post bestellt werden. Sein Verlag ist Karlsruhe-Rüppur, Blütenweg 2 a. Im selben Verlag sind zwei Broschüren erschienen: Pfarrer Eckert: Was wollen die religiösen Sozialisten (50 Pfg.) und Hedwig Dietrich: Wie es zum Bund der religiösen Sozialisten kam (1 M.). Blatt und Broschüren sind unerläßlich für die Kenntnis der religiös-sozialistischen Bewegung. Letztere sollen in der CW noch besprochen werden.

Marburg Georg Wünsch

Wöchentliche Chronik

Die Kommission für das ökumenische Sozialwissenschaftliche Institut beschloß eine Organisation, deren Träger 1. die dem Exekutivkomitee der Stockholmer Konferenz verantwortliche Kommission, 2. Generalsekretär Adolf Keller, 3. die von den Kirchen angegebenen ständigen und zeitweiligen Mitarbeiter, 4. die Korrespondenten sein sollen. Das Institut hat in Dr. Thélin einen ständigen Vertreter beim Völkerbund in Genf. ED 19

Der Deutsche Evangelische Kirchenbund hat den Anschluß der deutschen Kirche in Bradford, der Gemeinden in Malaga und Okahandja und den persönlichen Anschluß der Pfarrer in Malmö (Rättig) und Triest (Kleinod) genehmigt.

Das evangelisch-lutherische Landeskirchenamt in Hannover hat eine Erklärung zur Schulfrage veröffentlicht, an deren Schluß es heißt: „6. Darum fordern wir für alle Schulen in gleicher Weise: a) die Zustimmung bei der Feststellung der Lehrpläne und bei Einführung von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, b) Mitwirkung bei der Prüfung der Religionslehrer und bei der Berufung der Dozenten für Religionspädagogik an den Akademien, c) die entscheidende Stimme bei der Feststellung, ob der Religionsunterricht eines Religionslehrers in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche erteilt wird, d) das Recht der Einsichtnahme in den Religionsunterricht. 7. Entsprechend den Beschlüssen des Stuttgarter Kirchentages wird die Landeskirche zur Wahrnehmung der kirchlichen Belange bezüglich des staatlichen Religionsunterrichts ein besonderes Organ einrichten, das unter seinen Gliedern eine angemessene Zahl von Religionslehrern zählen soll, und das die Einsichtnahme durch seine Glieder und durch besonders dazu beauftragte Persönlichkeiten ausüben wird. 8. Zu solchen Beauftragten sollen Schulmänner, möglichst evangelisch-lutherische Schulaufsichtsbeamte bestimmt werden. 9. Die Grundsätze, mit denen die Erteilung des Religionsunterrichts in Übereinstimmung zu stehen hat, sind für unsere Landeskirche festgesetzt in Art. 1 ihrer Verfassung. Demgemäß sind die Religionslehrer verpflichtet, zu unterrichten auf Grund der Heiligen Schrift in Übereinstimmung mit dem Glaubenszeugnis der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften. Innerhalb dieser Schranke haben sie die gleiche Selbständigkeit und Bewegungsfreiheit wie die Theologen im Amt."

Der Antrag der Deutschen Volkspartei im preußischen Landtage, das Staatsministerium zu ersuchen, bei der Vorberatung des Reichsschulgesetzes für die Erhaltung der bestehenden Simultanschule einzutreten, wurde mit 178 gegen 107 Stimmen des Zentrums und der Kommunisten bei 108 Enthaltungen der Deutschnationalen angenommen, nachdem der Abänderungsantrag, einzufügen: „wo sie der geschichtlichen Überlieferung und den Wünschen der Elternschaft entspricht" gegen die Stimmen der Deutschnationalen und Völkischen und der Zentrumsantrag: „geschichtliche Überlieferung" zu streichen abgelehnt worden war.

Die Parteileitung der Deutschnationalen Volkspartei veröffentlicht folgende Konkordats-Erklärung: „Die Reichsverfassung hat die Rechtslage des Staates gegenüber den Kirchen grundsätzlich verändert. Dies nötigt in absehbarer Zeit zu neuen Festsetzungen. Bei voller Beachtung der reichsrechtlichen Bestimmungen sollen diese Festsetzungen unter Anknüpfung an die bisherige Entwicklung eine dauernde befriedigende Neuordnung der rechtlichen und finanziellen Beziehungen zwischen Staat und Kirchen bringen. Aus dem Bereich solcher Verhandlungen scheiden Schulfragen für uns aus. Deren gesetzliche Regelung ist grundsätzlich vorweg zu erstreben und sobald als möglich mit allen Mitteln durchzusetzen. Das Reichsschulgesetz ist das erste Ziel unserer Bemühungen. Wir wollen darin den Bestand und die Entwicklungsmöglichkeit der christlichen Schule sicherstellen. Lebenserfordernis für das deutsche Volk ist besonders in der heutigen Zeit die Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens. Wahrung der Staatshoheitsrechte, nicht ihre Preisgabe, soll leitender Gesichtspunkt sein, wenn Vereinbarungen zwischen Staat und Kirchen abgeschlossen werden müssen. Diese Vereinbarungen

sind gegebenenfalls nicht nur mit der katholischen Kirche, sondern gleichwertig mit den evangelischen Kirchen zu treffen. Ihre Regelung ist Landessache. Zur Durchsetzung dieser Grundsätze behält sich die Partei volle Handlungsfreiheit vor."

Die evangelischen theologischen Fakultäten veranstalten in diesem Jahre zum ersten Male in der dritten Oktoberwoche in Eisenach einen Theologentag. Die Berliner theologische Fakultät ist mit den Vorbereitungen beauftragt. ED 21

„Der Zusammenschluß" Heft 2 veröffentlicht Leitsätze als Vereinbarung zwischen den zu sammelnden evangelischen Gruppen und dem Zentrum, die die Zustimmung des Zentrums gefunden haben: 1. Die Sammlung soll außerhalb des Zentrums erfolgen. 2. Beide Kontrahenten erkennen sich ausdrücklich als Glieder der christlichen Volksgemeinschaft an und verpflichten sich, nach Kräften für die Abschwächung der gegenseitigen Polemik einzutreten. 3. Zur Beseitigung von Differenzen auf politischem Gebiet wird ein von beiden Gruppen zu besetzender Schlichtungsausschuß eingesetzt. 4. Auf kirchlichem Gebiet liegende Differenzen sind in würdiger Form auszutragen.

Aus Deutschland wanderten 1924 59 107, 1925 62 828, 1926 64 985 Deutsche aus. EPD

Von den 998 Besuchern des Wandererheims in Bethel in neun Monaten des Jahres 1926 konnten 256, also mehr als ein Viertel, aus dem Wandererstrom herausgezogen werden. EPD

Der Bonifatiusverein brachte 1925 2 946 871 gegen 2 181 000 Mark 1924 auf, eine Steigerung von 26 % hauptsächlich durch die Mithilfe der Volksschulkinder.

In Thüringen sind 114 Pfarrstellen seit längerer Zeit unbesetzt und sollen auch nicht wieder besetzt werden.

Die evangelischen Geistlichen des braunschweigischen Oberharzes haben beschlossen, künftig alle Kirchen an Wochentagen offen zu halten.

Die vatikanische Kommission zur Neuherausgabe der Vulgata hat die Genesis herausgegeben.

Die Zahl der Übertritte zur evangelischen Kirche in Deutsch-Österreich betrug im Jahre 1926 4255, davon 3991 zur evangelischen Kirche AB, 264 HB. Ausgetreten sind 2179. DEK

Die United Free Church of Scotland hat in Ausführung des Beschlusses von 1924, im regelmäßigen Turnus Vertreter der evangelischen Kirche des Kontinents zu ihren Generalversammlungen zu laden, für 1927 den Deutschen Evangelischen Kirchenbund (als Vertreter nimmt Generalsuperintendent Klingemann teil), die evangelische Tschechische Kirche, die reformierte Kirche Rumäniens und die reformierten Kirchen Frankreichs eingeladen. ED 19

Die amerikanische Regierung hat angeordnet, daß alle amerikanischen Missionsarbeiter China verlassen sollen.

In Brasilien sind im Jahre 1926 im ganzen 143 803 Bibeln in Umlauf gesetzt worden. (Bericht von Rev. Tucker von der Amerikanischen Bibelgesellschaft.)

Die mexikanische Regierung hat im letzten Jahre 3000 neue Dorfschulen eröffnet; im nächsten Jahre sollen 5000 neue dazu kommen. ED 18

Im syrischen Waisenhaus in Jerusalem ist der deutsche Unterricht wieder gestattet worden.

Die letzte Generalkonferenz der Evangelischen Gemeinschaft hat Dr. Umbreit zum Bischof für Europa mit dem Sitz in Berlin gewählt, zu dessen Sprengel Deutschland, Schweiz, Frankreich, Polen und Lettland gehören. ED 19

Professor Sellin Berlin hat der Generalsynode über seine Ausgrabungen in Nablus berichtet, die von einzigartigem Forschungswert sind. Es gelang, neben dem Tor den Palast von Sichem freizulegen, sodann den im Richterbuch der Bibel genannten Tempel und eine Fülle von Privathäusern mit reichem Inhalt. EPD

Von Personen. Berufen: Pfarrer Professor Lic. Hermann Bauke in Halle zum Ordinarius für Kirchengeschichte in Kiel; Dr. J. Beblavy als Professor für systematische Theologie an die evangelische theologische Fakultät in Kaunas, er liest in deutscher Sprache. Promoviert: Geh. Studienrat Gustav Hüpeden in Kassel zum D. von Marburg. Zurückgetreten: Professor D. Arnold Rüegg in Zürich. Abgelehnt hat Pfarrer D. Hesse in Elberfeld die Berufung zum Landessuperintendenten in Aurich; gewählt: an seiner Stelle Geheimrat Hänisch in Posen, früher Pastor in Emden. E St

Bücher und Schriften

Jesus als Erzieher. Von Martin Jäger. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1925. 192 S. 4, geb. 4.80 M.

„Uns beherrscht noch immer einseitig der Entwicklungsgedanke — der Erziehungsgedanke ist daneben verkümmert. Diesem Mangel an erziehlicher Kraft verdanken wir ein emporstrebendes junges Geschlecht, das jeder Erziehung spottet. Und doch lechzt dieses selbe Geschlecht ... nach neuen inneren Bindungen. Ihm kann nur geholfen werden, wenn sein Ruf nach dem Führer sich umwandelt in den Blick auf seinen Erzieher ..." In diesen Sätzen des Vorwortes charakterisiert das mit Recht dem Andenken J. H. Wicherns gewidmete, aus der Diakonenerziehung des Rauhen Hauses erwachsene Buch treffend das Ziel, dem es dient. — Ein geschichtliches Bild Jesu des Erziehers wird durch lebensvolle Paraphrase der wichtigsten evangelischen Erzählungen gewonnen; indem es sich „ablöst von einem Hintergrund von unermeßlicher Tiefe", wirkt es — „übergeschichtlich" — unmittelbar auf den Menschen der Gegenwart. Aus seiner plastisch herausgearbeiteten Menschlichkeit leuchtet überall das göttliche Geheimnis; so sind die Klippen des Dogmatismus wie des Historizismus gleichermaßen vermieden.

„Erziehen" bedeutet dem Verfasser: „die letzten Beweggründe der Seelen in ihrer Tiefe erfassen", um so von innen heraus das persönliche Leben des Zöglings zu gestalten; an Luthers Bedeutung fürs deutsche Volk wird das wirksam verdeutlicht. Die Arbeit Jesu an seiner eigenen Seele („das Auftreten des Erziehers") und die Einwirkung des Erhöhten auf die Seinen („der ewige Erzieher") gehören daher neben dem „Lebenswerk der Erziehers" in den Rahmen der Betrachtung. — Von hier aus ergeben sich viele packende, neuartige Durchblicke. Vor allem in den Ausklang des Lebens Jesu! Auch Jesu Kreuz und Auferstehung sind als „Erzieherwerk" zu werten: das „Scheitern und Sterben des Erziehers war im Plane mit einbegriffen". So wird z. B. an der Geschichte des Petrus in eindrucksvoller Weise der Beweis geführt, daß Jesu Werk, am Kreuz endend, eine sinnlose Ruine bedeuten würde. Die Führer des Judentums werden als „falsche Erzieher" des erwählten Volkes gerecht gewürdigt und — verurteilt. Im Zusammenhang des Buches wirkt es durchaus überzeugend, wenn im Blick auf die Osterberichte von einem „Erziehungsplan" des Erhöhten die Rede ist, und wenn die Apostelgeschichte als Darstellung der „Erziehungstätigkeit des Auferstandenen" nacherlebt wird. Als grundlegender Unterschied zwischen Jesus und den „Geistesheroen" wird mit Recht betont, daß bei Letzteren sich die Nachwirkungen im Laufe der Menschenalter von ihrer Person mehr und mehr lösen und ein Eigenleben gewinnen, während Jesus die Menschen immer neu an seine Person kettet als „ewiger Erzieher". In glücklichster Weise ist im metaphysisch vertieften Begriff des Erziehers organisch all das zusammengefaßt, was sonst in der Darstellung des Werkes Jesu so leicht auseinanderfällt: Lehre und Leben, Tröstung und Forderung, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Menschliches und Göttliches in Jesu Wesen und Wirken.

In schöner klarer Sprache ist somit hier von dem rühmlich bekannten Verfasser des 1918 erschienenen Werkes „Männliche Jugend" dem evangelischen Jugendbildner oder Jugendführer, aber auch dem nach tieferem Bibelverständnis verlangenden „Laien" ein Schlüssel zur lebendigen Erfassung und Verwertung des Christusbildes in die Hand gegeben. Urdeutsch ist dies inhaltschwere Büchlein in seiner feinen Geistigkeit und tiefgrabenden Gründlichkeit, echt evangelisch in seiner an letzte Seelentiefen sich wendenden Innerlichkeit. Auch der geschulte Theologe wird es nicht ohne Gewinn aus der Hand legen. G Funke

Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten. Von Dr. Julius Wagenmann. Privatdozent an der theologischen Fakultät Heidelberg. Gießen, Töpelmann 1927. 220 S. 6 M.

Das Buch enthält eine fesselnde dogmengeschichtliche Untersuchung zur Geschichte des ältesten Christentums, indem sie uns den Wandel des Apostelbildes, wie es die Folge der geschichtlichen Entwicklung der alten Kirche ist, anschaulich vor Augen führt. Freilich bietet der Verfasser nicht eine erschöpfende Phänomenologie der altkirchlichen Anschauung von den Aposteln, sondern beschränkt sich auf einen wichtigen Punkt, die Stellung des Paulus zu dem Zwölferkreis. Aber trotz dieser Beschränkung des Themas gewinnen wir einen deutlichen Einblick in den Wandel der altchristlichen Anschauung von den Aposteln: die Differenzen zwischen Paulus und den Zwölfen sind für die spätere Kirche nicht mehr vorhanden, die Heidenmission wird von den Urapostеln ausgeübt, die Selbständigkeit des Paulus wird gegenüber der Einstimmigkeit des Apostelkreises nicht mehr als solche empfunden.

Freilich, so anregend und sorgfältig die Untersuchung geschrieben ist, so gibt sie im Einzelnen und im Ganzen doch zu allerhand Einwänden und Bedenken Anlaß. Wir erfahren z. B. etwas über die Stellung des Paulus zu den Zwölf; aber nichts von seiner Wirkung auf die Gemeinden und nichts über die Stellung der paulinischen Gemeinden zu Paulus und den Urapostеln. So dürftig das Material zur Beantwortung dieser Frage auch sein mag, so mußte sie doch gestellt werden, da die weitere Entwicklung weniger an Paulus selbst, als an die Anschauung seiner Gemeinden über den Apostolat angeknüpft hat. Auch ist die Tatsache nicht genügend gewürdigt, daß die spätere Anschauung von den Zwölf als den Heidenmissionaren eine unmittelbare Folge der paulinischen Wirksamkeit ist. Eben weil man die eigentümlich paulinische Leistung als apostolische schlechthin betrachtet, tritt die Selbständigkeit des Paulus nicht mehr in dem Maße hervor, wie es der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht. Und die Tatsache, daß Paulus trotz der dogmatischen Verengung des Apostelbegriffs auf die Zwölf von der Großkirche in seiner Apostelwürde anerkannt wird, zeigt wie nichts Anderes als den Einfluß dieses Mannes, der sich eben der Theorie zum Trotz als Apostel durchgesetzt hat. Die spätere Heidenkirche ist die paulinische Kirche, und die Beiseiteschiebung des Paulus ist meines Erachtens nicht in dem Maße erfolgt, als es nach des Verfassers Ausführungen den Anschein hat. So wird man die Ergebnisse des Buches trotz seiner Verdienste nicht unbesehens übernehmen können. Wilhelm Mundle

Bücher zur christlichen Kunst

1. Ikonographie der Heiligen. Von Karl Künstle. Freiburg i. B., Herder und Co. 1926. 607 S. 37 M., geb. 40 M.

2. Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst. Von Wilhelm Molsdorf. Leipzig, Karl W. Hiersemann 1926. 294 S. 16 M.

3. Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Von Joseph Sauer. Freiburg i. B., Herder und Co. 1924. 486 S. 18 M.

In unserer gegenwärtigen Zeit, in der die Kunstwissenschaft sich von einer rein ästhetischen und formalen Betrachtungsweise wieder mehr und mehr den inhaltlichen Momenten bildender Kunst zuzuwenden beginnt, besteht mehr denn je ein Verlangen nach knapp orientierenden und den Stoff zusammenfassenden Nachschlagewerken, als dem notwendigen Rüstzeug einer jeden aufs Inhaltliche gerichteten Kunstgeschichtsschreibung. Der gewaltige Bilderkreis der christlichen Religion steht hierbei selbstverständlich an erster Stelle, und deshalb sind für den Kunsthistoriker solche Bücher am unentbehrlichsten, die, auf exakter theologischer Grundlage, zumeist von theologischer Seite geschrieben, das unübersehbare Material christlicher Anschauungsformen und christlicher Symbolik aus den Quellen prüfen und zusammenstellen.

Drei Bücher sind es besonders, die hierbei sowohl für den Kunsthistoriker, als auch für den künstlerisch interessierten Theologen in Betracht kommen. Es sind alles drei bereits vor Jahren erschienene Werke, die nun in wesentlich erweiterter und zum Teil neugestalteter Form vor uns liegen. Das vielleicht unentbehrlichste unter ihnen ist der große Band von Karl Künstle „Ikonographie der Heiligen", eine völlig freie Umarbeitung von Detzels seit vielen Jahren vergriffener „Ikonographie der christlichen Kunst". Unter Verzicht auf jegliche Deutung ist der riesenhafte Stoff in klarster alphabetischer Anordnung gruppiert. In übersichtlichster Weise werden von jedem Heiligen die Lebensgeschichte, die Typengeschichte der Darstellungsformen und schließlich die wichtigsten Denkmäler mit der Absicht auf größtmögliche Vollständigkeit angegeben. Stichproben beweisen die absolute Zuverlässigkeit und Unerschöpflichkeit der Angaben. Vielleicht könnte höchstens das Register noch etwas ausführlicher sein. Warum findet man — um ein Beispiel zu nennen — das Rad als stetes Attribut der Katharina nicht im Register der „Heiligenattribute"? Nahezu 300 Abbildungen dienen zur Erläuterung des Gesagten. Die Buchausstattung ist mustergültig. Ein derartiges Werk, welches auch alle neueste Literatur berücksichtigt, existierte bisher noch nicht und füllt eine vorhandene Lücke restlos aus.

Wilhelm Molsdorfs „Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst" ist die Neugestaltung des 1920 erschienenen „Führers durch den symbolischen und typologischen Bilderkreis der christlichen Kunst des Mittelalters", wobei die wohlbewährte systematische Gliederung des Ganzen im wesentlichen beibehalten ist. Dagegen stellen Hinweise auf die frühesten bekannten Darstellungen der einzelnen Symbole und bei den Quellenbelegen Angaben über Ort und Zeit der Entstehung der Denkmäler eine bedeutsame Bereicherung des Werkes dar. Das Buch umfaßt den gesamten Bilderkreis mittelalterlicher Kunst. Angefangen bei den Symbolen für die Dreieinigkeit, für die heiligen Personen, für Maria, die Evangelisten, Apostel und Propheten, zeigt die Darstellung zuletzt die Sinnbilder für die verschiedenen Dogmen, die verschiedenen theoretischen Begriffe (Tugenden und Laster, Künste, Philosophie, Zahlensymbolik) und schließlich für die Zeit, das menschliche Leben und das Weltall. Das ganze Buch ist durchgängig numeriert, ein ausführliches Register ermöglicht schnellstes Auffinden.

Am meisten von dem Charakter eines Nachschlagewerkes, wie es die beiden eben genannten sind, entfernt sich das dritte der hier zu besprechenden Werke, Joseph Sauers „Symbolik des Kirchengebäudes". Ungunst der Zeiten verbot leider eine völlige Neubearbeitung des 1902 zuerst erschienenen Buches. Der Verfasser mußte sich zu dem Ausweg entschließen, einen unveränderten Neudruck des Textes herauszugeben und die notwendig gewordenen Ergänzungen (vielfach Literaturnachweise) in den etwa 70 Seiten umfassenden „Nachträgen" hinzuzufügen. Diese Nachträge sind in die Register hineingearbeitet worden und können daher auch von denjenigen Lesern nutzbar gemacht werden, die das Buch vor allem zur schnellen Orientierung über Einzelheiten verwerten wollen. Darüber hinaus ist aber das Buch durchaus auch für ein zusammenhängendes Studium gedacht. Nicht in lexikalischer, sondern in systematischer Form will es die geistige Auffassung des Kirchengebäudes und seiner Teile darlegen, diese Welt der Symbole, die ihre erste Ausbildung im patristischen Schrifttum erhielt und im abendländischen Kulturkreis weiter ausgestaltet wurde, bis zuletzt das Kirchengebäude vollständig als ein Spiegelbild des großen, allumfassenden Weltreichs der Kirche erschien. Ausgangspunkt für seine Forschungen ist für den Verfasser die theologische Literatur, doch geht er ausführlich auch auf die bildende Kunst ein. Hierbei würde er es, meines Erachtens mit vollem Recht, für einen methodischen Fehler halten, wenn man in mühselig enger Kleinarbeit jedesmal die Verwendung irgendeines symbolischen Motivs in einem konkreten Kirchengebäude auf eine einzelne literarische Stelle zurückführen wollte. Er glaubt vielmehr, daß diese Symbole geistiges Allgemeingut der Zeit waren, und daß sich Schriftsteller wie bildende Künstler aus diesem gemeinsamen Schatze bereichern ließen. Diesen ganzen Vorrat an Symbolen systematisch geordnet vorzuführen, hat er sich zur Aufgabe gestellt. Nach Erörterung allgemeiner Gesichtspunkte, der Zahlensymbolik, der Symbolik der Himmelsrichtungen, bespricht er die symbolische Bedeutung, die der Anlage, dem Material, den einzelnen Teilen des Gotteshauses zukommt. Er unterrichtet uns über die Symbolik von Glocke und Turm, Altar und Altarausrüstung und aller anderen kirchlichen Geräte und behandelt dann, in einem langen und wichtigen Kapitel, die dekorative und ikonographische Ausschmückung des Gotteshauses.

Daß diese seit Jahren eingeführten und vielfach bewährten Werke innerhalb der letzten Zeit in neuer Gestalt erschienen sind, beweist, daß sie einem Bedürfnis unserer Zeit entgegenkommen.

Anna Strümpell

Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung. Von Emil Ermatinger. Leipzig-Berlin, Teubner 1926. 186 S. 7.20, geb. 9 M.

Bekanntlich bemüht sich Ermatinger um eine prinzipiellere Darstellung der deutschen Literaturgeschichte, als sie bis vor kurzem üblich war, und ich habe an dieser Stelle *) mehrmals auf schöne Leistungen von ihm hingewiesen. Sein Grimmelshausenbuch scheint mir trotz der Anfechtungen, die es aus dem Kreise der Fachwissenschaft erfahren hat, einfach auf einem tieferen Verstehen des Dichters zu beruhen und daher der nichtverstehenden Abweisung gegenüber von vornherein im Vorteil zu sein. Das vorliegende Werk sucht nun die ganze Zeit, der Grimmelshausen zugehört, unter dem weltanschaulichen Betracht des Barock zu deuten, und sie zugleich dem aufgeklärten Rokoko des 18. Jahrhunderts entgegenzusetzen. Ich muß gestehen, daß ich diese gewiß sehr viel schwierigere Aufgabe für weit weniger gelungen finde. Denn wenn es noch einigermaßen erträglich ist, Dichter wie Grimmelshausen und Gryphius, Paul Fleming und Simon Dach, Paul Gerhard und Friedrich von Spe, ja selbst Lohenstein und Hofmannswaldau in ihrer barocken Gemeinschaft sich deuten zu lassen, so wird es ziemlich sinnlos, wenn der kunstgeschichtliche Begriff des Rokoko nicht nur die vorbereitende Zeit der poetischen Aufklärung mit den Schweizern und Gottsched, Brockes und Hagedorn, Gleim und Uz, sondern allen Ernstes auch Dichter wie Klopstock und Lessing, Wieland und Haller gemeinsam charakterisieren soll. Für Ermatinger setzt erst mit Herder und Goethe der Sturm und Drang als die neue geistige Form ein, die das Rokoko ablöst. Klopstock und Lessing aber als Rokokomenschen zu empfinden, wie Spinoza auf der Wende vom Barock zum Rokoko zu erblicken, ist gleich nichtssagend. Hier reicht einfach der kunstgeschichtliche Begriff nicht hin, um die innere Spannung der geistigen Entwicklung in sich zu befassen. Wenn das Barock — man gehe nur einmal nach Melk in Österreich — wahrhaftig noch eine Formgebung war, in der Menschen ihr ganzes Sehnen und Sinnen gebunden fühlen konnten, so hört das Rokoko auf, in solchem Sinn ein voller Ausdruck für den inneren Gehalt einer Geistesepoche zu sein. Und deshalb ist es Ermatinger nicht gelungen, den zweiten Teil seines Buches auf befriedigende Weise zu einer inneren Einheit zu verbinden. Es mag richtig sein, daß die Wandlung vom Pessimismus zum Optimismus irgendwie auch den Gegensatz von Barock und Rokoko zum Ausdruck bringt — obzwar es mir schwer wird, im Barock nicht auch die Weltoffenheit zu fühlen —; aber es ist sicher nicht richtig, daß das Entscheidende der Aufklärung als Rokokogeist uns sich aufschließen kann. Dann aber verliert die konkrete Abzweckung der vorliegenden Darstellung notwendig ihren Sinn.

Aber noch ein zweiter Einwand darf gegen diese Art der literarhistorischen Betrachtung nicht verschwiegen werden. Da wo es gilt, die individuelle Leistung eines einzelnen Dichters wie Grimmelshausen aus tieferen weltanschaulichen und religiösen Zusammenhängen zu verstehen, wird man dieser Methode zustimmen können, weil nur sie uns den vollen Zugang zu einer solchen Individualität erschließt. In dem Augenblick aber, wo diese konkrete Grundlage der Darstellung fehlt, und wo man weite Zeiträume umspannen will, droht das Weltanschauliche das Individuelle zu ersticken. Es muß natürlich nicht so sein; es ist denkbar, daß das Individuelle der dichterischen Entwicklung der Darstellung ganz eigentümliche Kategorien vermittelt, die dann von innen her zu Trägern der weltanschaulichen Entwicklung erweitert werden. Aber das wird nur einer sehr ursprünglichen Darstellungskraft gelingen. Die vorliegende Arbeit aber ist hier der Gefahr erlegen, und zwar wiederum besonders in ihrem zweiten Teil, mit einem weltanschaulichen Wissen, das doch nur Wissen aus der zweiten Hand ist, das Individuelle des konkreten Gehalts der Dichtung zuzudecken.

Diese beiden Einwände mußten hier ausgesprochen werden. Sie sollen aber nicht davon abhalten, das Buch zu lesen, und sich im Einzelnen an manchen Feinheiten zu erfreuen. Sie sollen vor allem nicht den wirklichen Vorzug aller Arbeiten Ermatingers vergessen lassen, der eben darin besteht, daß hier ein Literarhistoriker sich ernstlich bemüht, von der geistesgeschichtlichen Erkenntnis für die Deutung der Dichtung zu lernen. Und unter

*) 1926 Nr. 9 Sp. 458 und Nr. 14 Sp. 699.

diesem Betracht ist das Buch erheblich besser als die meisten andern Darstellungen desselben Zeitraums, was allerdings wiederum eigentlich nur für den ersten Teil gilt.

Hinrich Knittermeyer

Eines Menschen Weg. Ein Fritz Ebert-Roman. Von Emil Felden. Bremen, Friesen-Verlag 1927. 455 S. 3.50, geb. 5 M.

Hier wird mit viel Kenntnis, Verständnis und Einfühlung ein Lebensbild Eberts gezeichnet. Der Verfasser zahlreicher Romane (Menschen am Morgen, die Sünde wider das Volk, Königskinder, der Quellenhof, Albert Reichings Höhenflug, Sieghafte Menschen) hat hier eine große Sache gewagt: den ersten Deutschen Reichspräsidenten so zu zeichnen, daß es der geschichtlichen Wahrheit entspricht, und daß er zugleich, wenn nicht gerade idealisiert, so doch in den Bereich der „Legende" hinaufgehoben wird. Man kann sagen, daß das Wagnis gelungen ist. So wird Ebert wenigstens im Bewußtsein der Gutgesinnten weiterleben. Und auch der, dem der sozialdemokratische Standpunkt manchmal zu einseitig betont erscheint, bekommt einen Begriff von der Tragik, die über dem Leben dieses Mannes lag. Wie Wenige werden die Einzelheiten genau nachprüfen können! Und doch ist, jedenfalls nach dem Zeugnis derer, die Ebert am allernächsten standen (und die müssen es ja wissen) die geschichtliche Wahrheit in hohem Maße erreicht. — Viele werden (mit Recht) wünschen, daß der Titel „Roman" bei der nächsten Auflage falle. Sonst möchte Mancher meinen, daß Felden bewußt idealisieren wolle. Das ist nicht der Fall. Er schildert Ebert so, wie er ihn auf Grund tiefen Eindringens sieht.

Hans Hartmann

Friedrich Ebert, Schriften, Aufzeichnungen, Reden. Mit unveröffentlichten Erinnerungen aus dem Nachlaß. Mit 16 Bildern und einem Lebensbilde von Paul Kämpffmeyer. Herausgegeben von F. Ebert jun. Dresden, Verlag Carl Reißner 1926. Zwei Bände (384 und 352 S.) Geb. 15 M.

Das ist die Dokumentensammlung zum Leben und Schaffen Eberts. Das weitausholende Lebensbild Kämpffmeyers, der darin theoretische Probleme des Sozialismus berührt, aber auch die Dokumente selbst, ergänzen sich glücklich mit dem Ebert-„Roman" von E. Felden, der übrigens die Bremer Reden Eberts zu dem Buche beigesteuert hat. — Es hat immer einen besonderen Reiz, die politische und die soziale Geschichte von Jahrzehnten unter einem bestimmten Gesichtswinkel durchzugehen, und es ist erstaunlich, wie ernsthaft und gewissenhaft Ebert in seinen Aufstiegsjahren den Problemen nachging, und wie diese unter seiner Feder und in seinem Munde wirklich lebendig werden. Ebert war ein tapferer Mann, das kann man da sehen. Sicher werden viele tiefer Denkende urteilen müssen, daß Ebert seit 1914 oft versagte. Sie werden seine Politik von 1914, die seinen Prinzipien widersprechen mußte, ebenso wie die vom Ende 1918, die die Machtmittel des Staates sofort wieder in die Hände der alten Machthaber spielte, nicht billigen können. Ja sie müssen sogar fragen, warum Ebert, als die Hetze gegen ihn 1924 den Höhepunkt erreichte, nicht freudig zugab, er habe an einem möglichst schnellen Ende des Gemetzels mit aller Kraft gearbeitet. Das wäre, zumal Deutschland dann wohl günstigere Bedingungen erlangt hätte, in den Augen Vieler nationaler gewesen und hätte Ebert für die Nachwelt noch einen Ruhmeskranz mehr gesichert. Aber die Dokumentensammlung macht bei diesem geraden und lauteren Charakter Vieles verständlich. Und so darf man zu dem Gesamturteil kommen, daß Friedrich Ebert sich der großen Situation, in die ihn die Weltgeschichte stellte, doch in hohem Maße gewachsen gezeigt hat.

Hans Hartmann

Verschiedenes

Eine Frage an die Leser

In den Volkstrauertag von 1925 fiel die Kunde von dem Tode Eberts. Nicht wenige Pfarrer haben davon den Anlaß genommen, in ihrer Predigt auch des verstorbenen ersten Reichspräsidenten zu gedenken. Z. B. mit folgenden Worten:

Und in all diese schmerzlichen Erwägungen fällt nun noch die Kunde vom Tode des Reichspräsidenten. Es gibt wohl keinen zweiten Deutschen, über den das Urteil seiner Zeitgenossen so schwankte, wie über ihn. Die Einen haben ihn in den Abgrund der Hölle verdammt, die Anderen haben ihn — nun, nicht bis in den Himmel erhoben: nein, gerade seine Freunde und Mitarbeiter von früher haben mehrfach Anstoß genommen an ihm, weil er ihnen zu besonnen war und längst nicht alle Erwartungen erfüllte, die sie auf ihn gesetzt hatten. Und aus diesem Umstande heraus, meine ich, wird ihm nicht das Zeugnis verweigert werden können, daß er nach allen Seiten hin gerecht zu sein sich bemühte. Daß er Deutschland vor dem Versinken im Bolschewismus bewahrt hat, indem er dem durchgehenden Pferde, das seinen Reiter abgeworfen, sich entgegenstellte, es neu aufzäumte und zu beruhigen verstand, wird ihm jedenfalls auch zugestanden werden müssen. Mir persönlich tut es weh, daß dieser Mann aus dem Leben gerufen wurde, ehe es ihm möglich war, sich von dem furchtbarsten Anwurf, der gegen einen Deutschen erhoben werden kann, reinzuwaschen.

Nimmt irgend jemand unter unsern Lesern an diesen Predigtworten Anstoß? Wenn ja, bitten wir uns das zu sagen und zu begründen. Weiteres folgt. R

Marburger Reformations-Festspiel

Wir Marburger leben in einem ganzen Sommer der Erinnerung. Alles ist vierhundert Jahre alt. Die lutherische Pfarrkirche wurde neu in Besitz genommen. Das Gymnasium Philippinum feiert. Ende Juli kommt die Universität an die Reihe. Inzwischen hat sich ein Festspiel aufgetan. Auguste Pfeffer, unsre Malerin, hat es gedichtet. Dr. Fritz Budde, einst bei dem Breslauer Festspiel als Regisseur bewährt, unser „Lektor für Vortragskunst", hat es in Szene gesetzt. Es wird täglich (außer 9. Juli) des Nachmittags 5 Uhr gespielt auf dem lutherischen Kirchplatz. Voraussichtlich drei Wochen lang. Wer nach Marburg kommt oder vorüberreisend hier aussteigen kann, sollte es sich nicht entgehen lassen. Es ist eine stimmungs- und wirkungsvolle Sache. R

Britisch-Deutsche Theologenkonferenz in Canterbury

Die Akten und Reden dieser Konferenz (vgl. unsern Bericht Nr. 10 Sp. 478 ff.) sind in Nr. 5 der „Theologischen Blätter" erschienen. Einzelpreis 1.50 M. Verlag J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung Leipzig.

Versammlungskalender

7.— 9. Juni	Evangelisch-sozialer Kongreß Hamburg
7.—10. Juni	Reformierter Bund Barmen
7.—10. Juni	Gnadauer Pfingstkonferenz Halberstadt
7.—11. Juni	Evangelischer Verband für die weibliche Jugend Gotha
9.—11. Juni	Kantgesellschaft Halle
9.—13. Juni	Deutscher Evangelischer Frauenbund Stralsund
16. Juni	Theologische Konferenz Gießen
17.—21. Juni	Deutscher Evangelischer Kirchentag Königsberg
21.—23. Juni	Evangelische Frauenhilfe Flensburg
24.—26. Juni	Evangelische Jungmännerbünde Nürnberg
27.—29. Juni	Liturgische Konferenz Jugenheim a. d. B.
28.—29. Juni	Gesellschaft für soziale Reform Hamburg
6.—11. Juli	Evangelische Kirchenmusik-Woche in Frankfurt a. M.
11.—18. Juli	Weltsonntagsschulkonferenz Los Angeles, Kalifornien
20.—23. Juli	Fortsetzungsausschuß der Stockholmer Konferenz Winchester
24.—26. Juli	450jähriges Universitätsjubiläum Tübingen
29.—31. Juli	400jähriges Universitätsjubiläum Marburg
3.—10. August	Jugendtreffen des Internationalen Versöhnungsbundes Vaumarcus
3. August ff.	Glaube und Verfassung (faith and order) Lausanne
3.—15. August	Weltkongreß für Erneuerung der Erziehung Locarno
3.—8. Sept.	Weltkongreß für freies Christentum Prag
27.—29. Septbr.	Gustav Adolf-Verein Graz
27.—30. Septbr.	Deutsche Philologen und Schulmänner Göttingen
3.— 5. Oktober	Bund für Gegenwartschristentum Meißen
5.— 9. Oktober	Evangelischer Bund Eisenach
10.—14. Oktober	Theologischer Ferienkursus Malente (Holstein. Schweiz)
? Oktober	Tagung für Deutsche Orgelkunst Freiberg i. Sa.
17. Oktober	Freunde der Christlichen Welt Basel

Pfingsten

Sammle mich, Gott-Geist, in mir!
Stille mich im tiefen Wesen!
wie im Brunnen für und für
Tropfen sich zusammen lesen,
bis die Wasser leise rinnen
in der Herzenskammer drinnen.

Dann hebt murmelnd an im Traum
wie im Selbstgespräch die Seele:
Wer träuft aus dem Lebensraum
Himmelstau in meine Fehle?
Geist-erbarmen will mich machen
kräftevoll im All-erwachen.

O, des Gott-zusammenhangs
gnadenreiche Wiederfindung!
des zerrissnen Uranfangs
geistesweltliche Verbindung!
Alle Seelen hinbewegen
sich wie Quellen nach dem Regen.

Christus, du Menschheits-Gebet!
Welt-Erlösung, uns erschienen!
Alles, was in Fülle steht,
quillt aus deines Geistes Dienen.
Komm! und eine in dein Lieben
Oben-unten, Hüben-drüben!

Wiesbaden Fritz Philippi

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Halbgebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Postiarif. Einzelpreis der Nummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 16. Juni

Dieser Nummer liegen folgende Prospekte bei: **Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg** (Das vergangene Jahrhundert); **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig** (Theologische Blätter); **Wilhelm Jacobs Buchhandlung, Gotha** (Für die Reisezeit); **Leopold Klotz Verlag, Gotha** (Das fließende Licht). Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.